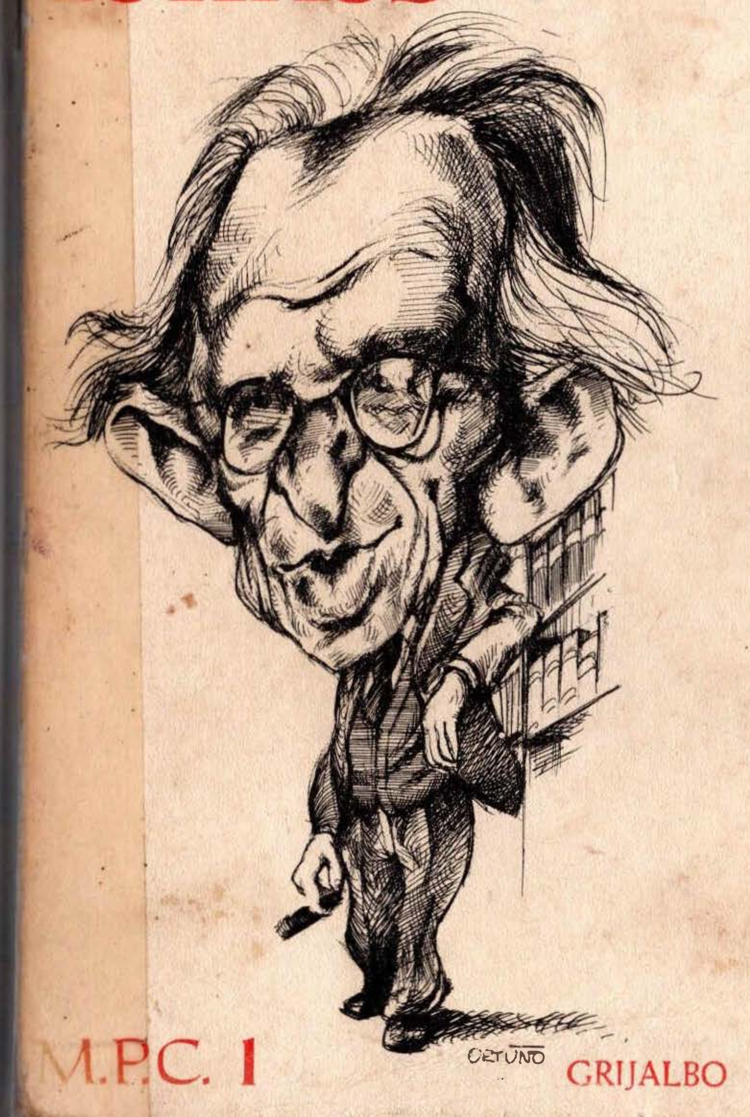
GEORGE LICHTHEIM

LUKACS



M.P.C. 1

GRIJALBO

$2.50

LUKÁCS

MPC 1

Colección

MAESTROS DEL PENSAMIENTO CONTEMPORANEO

Dirigida por Jacobo Muñoz

Títulos publicados

1.	LUKÁCS	George Lichtheim
2.	CAMUS	Conor Cruise O'Brien
3.	MCLUHAN	Jonathan Miller

En prensa

4.	GUEVARA	Andrew Sinclair
5.	WITTGENSTEIN	David Pears
6.	GANDHI	George Woodcock
7.	FREUD	Richard Wollheim
8.	REICH	Charles Rycroft

En preparación

ARTAUD	J. W. Lambert
CHOMSKY	John Lyons
ELIOT	Stephen Spender
FANON	David Caute
FULLER	Allan Temko
HEIDEGGER	Stanley Cavell
JUNG	Anthony Storr
KAFKA	Erich Heller
LAWRENCE	Frank Kermode
LENIN	Robert Conquest
LÉVI-STRAUSS	Edmund Leach
MAILER	Richard Poirier
MANN	Lionel Trilling
MARCUSE	Alasdair MacIntyre
ORWELL	Raymond Williams
POPPER	Bryan Magee
RUSSELL	A. J. Ayer
SCHOENBERG	Charles Rosen
SHERRINGTON	Jonathan Miller
TROTSKI	Philip Rahv
WEBER	Donald MacRae
YEATS	Denis Donoghue

Y otros

GEORGE LICHTHEIM

LUKÁCS

Prólogo de

JACOBO MUÑOZ

«MAESTROS DEL PENSAMIENTO CONTEMPORANEO»

1

EDICIONES GRIJALBO, S. A.
BARCELONA-MÉXICO, D. F.
1973

Título original: LUKACS
Traducido por Jacobo Muñoz de la 1.ª edición de
Fontana/Collins, Londres, 1970

Primera edición

PRINTED IN SPAIN
IMPRESO EN ESPAÑA

Depósito Legal: B.-40.369 - 1972

1972. - Ariel, S. A. Avda. J. Antonio, 134. Esplugues de Llobregat

ÍNDICE

Prólogo 9
Prefacio 25
Capítulo 1 32
Capítulo 2 45
Capítulo 3 68
Capítulo 4 75
Capítulo 5 119
Capítulo 6 151
Capítulo 7 165
Capítulo 8 180
Notas y referencias 199
Cuadro cronológico 209
Bibliografía 233

In memoriam Franz Borkenau
1900-1957

PRÓLOGO

Reconsiderando a Lukács

De acuerdo con la intención central de la serie de monografías sobre figuras relevantes del pensamiento y de la práctica artística y política de nuestro siglo que presentamos al público de lengua castellana, el momento crítico *caracteriza, con paso que el lector percibirá en seguida, el presente estudio sobre Lukács. Coherentemente con la básica orientación hegeliana de Lichtheim, dicho momento se traduce, sin embargo, en la sobrevaloración, a que se asiste en este trabajo, de* un *aspecto del proteico* corpus *teórico del filósofo húngaro: el menos rozado, precisamente, por la lectura de Lukács vigente en nuestra* Bildungsgesellschaft, *lectura ceñida —como bien ha podido comprobarse en una de las últimas polémicas culturales del país— a unos pocos, los más coyunturales, de entre sus nada breves papeles crítico-literarios.*

En su acentuación de la vigencia actual del Lukács de Historia y consciencia de clase *—uno de los textos determinantes del trabajo teórico de buena parte de los jefes-de-fila de la «nueva izquierda» centroeuropea: formados todos ellos, inicialmente, en la*

ya histórica «teoría crítica de la sociedad» de observancia frankfurtiana— Lichtheim no está solo, desde luego, ni procede con originalidad demasiado potente: se allega, en definitiva, a una de las modas político-culturales del momento (momento, por cierto, que como suele ocurrir en estos casos, tampoco es el nuestro, o, al menos, aún no lo es conscientemen*te). Conviene, de todos modos, añadir en seguida, que en lo que a* Historia y consciencia de clase *concierne, la polarización a su favor del interés de cierto sector de la vanguardia europea (y no europea) no se debe (o no se debe demasiado) a los mecanismos crecientemente poderosos del mercado cultural: acaso no resulte aventurado inferir que da cuerpo a una necesidad real, por muy confusos que vengan siendo tanto el curso como el tratamiento teórico de la misma. Y una necesidad además, que coincide curiosamente con la que en su día motivó (al menos en* un *sentido muy preciso) la reflexión filosófico-política que vertebra* Historia y consciencia de clase.

Hasta la fecha misma de su muerte, Lukács ha ido reflejando, en efecto, en su trabajo —con elaboración teórica variable, desde luego: solo demagogia o beatería permitirían ignorarlo— los sucesivos pasos y vicisitudes del movimiento socialista europeo, en el que optó por integrarse en 1918. Acaso no resulte inoportuno, siguiendo la incitación de Lichtheim, detenerse brevemente en la naturaleza y consecuencia de ese reflejo teórico de un momento de crisis que es Historia y consciencia de clase.

Georg Lukács es un clásico de «tercera generación» dentro del pensamiento marxista. Historia y consciencia de clase, *el más brillante y conflictivo de sus libros, puede ser, sin duda, considerado —no sin violentar, desde luego, diferencias inexcusables—*

como la lectura que de Marx hizo esa generación (la de Gramsci, Togliatti, Terracini, Korsch...) en sus años «jóvenes». Una lectura obediente a la necesidad de romper con el «cientificismo» de los viejos patriarcas de la Segunda Internacional, para quienes el marxismo había venido a identificarse con un método de interpretación (economicista) de la historia y un certificado del advenimiento de la revolución una vez que las circunstancias estuvieran «maduras», esto es, una vez que hubieran alcanzado su grado máximo de desarrollo las contradicciones de esa forma histórica de producción que es la formación económico-social capitalista.[1] Pero la exaltación del elemento subjetivo (o, lo que es igual, de la consciencia transformadora) tan característica de Historia y consciencia de clase, que ve la luz en 1923, no se agota en el empeño de explicar tanto una revolución tan poco obediente a las «leyes de la historia» como la rusa del 17, nada encajable, como bien puede suponerse, en los «científicos» esquemas de los teóricos de la social-democracia de la época, como la pérdida, por parte de ésta, de la perspectiva revolucionaria (ejemplificada, hasta la caricatura, por la actitud que los grandes partidos de la social-democracia centroeuropea adoptaron en ocasión de la primera guerra mundial).

Como acreditan sobradamente las discordes experiencias vividas por el movimiento socialista en el medio siglo transcurrido desde la redacción de Historia y consciencia de clase (y, muy especialmente, en los años más recientes de tan dilatado período), dicha exaltación incide sobre un eslabón difícilmente obviable en cualquier consideración actual no meramente erudita de la naturaleza del proyecto teórico y práctico inaugurado por Marx. Tanto en el joven Lukács, como en el joven Gramsci o en el joven Togliatti, el rechazo del objetivismo cientificista

de los socialdemócratas se resuelve, en efecto, en una exaltación *inequívocamente idealista del elemento subjetivo. Por las mismas fechas, sin embargo, ocurren otras dos recuperaciones de Marx que importa contrastar con la lukacsiana (tan característicamente «izquierdista»): la de Lenin, que con su teoría del partido (en la que viene a corporeizarse su atención al elemento subjetivo) equilibra posibles desbordamientos idealistas, y la de los izquierdistas positivistas de epistemología marxiana.*

Lukács ha revisado, desde luego, en sentido leninista, sus posiciones de 1923 en el prólogo autocrítico escrito en 1967 para las reediciones alemana y castellana de Historia y consciencia de clase, *pero a pesar de su rechazo, casi global, de la obra (y su llamada de atención sobre el «voluntarismo» de aquellos años, en el que reconoce haber caído al exacerbar el momento subjetivo hasta el punto de creer en la inminencia, por la sola fuerza de éste, de la revolución mundial), rescata significativamente su temprana versión del marxismo: «Ya las observaciones introductorias [al ensayo* ¿Qué es marxismo ortodoxo?, *que abre* Historia y consciencia de clase] *ofrecen una determinación de la ortodoxia en el marxismo que, según mis presentes convicciones, no sólo es objetivamente verdadera, sino que también hoy, en la víspera de un renacimiento del marxismo, podría tener una influencia considerable».*[2]

En este «marxismo ortodoxo» destacan dos momentos centrales, difícilmente explicables sin esta atención al factor subjetivo a que venimos refiriéndonos y que contrastan con la imagen del marxismo que pulsaciones teóricas de reciente influencia entre nosotros vienen dibujando: la primacía metodológica conferida a la dialéctica y la diferenciación establecida entre el marxismo y la ciencia como tal.

Para el Lukács de Historia y consciencia de clase *«en cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al método» o, para ser más precisos, al método dialéctico. «Dialéctico», en Lukács, equivale, desde luego, a «revolucionario». Antes de proseguir —y aún al precio de abundar en trivialidades— acaso convenga subrayar, dadas las connotaciones del término «método», que el uso marxista del mismo no coincide con el normal en otros contextos (en el de la teoría analítica de la ciencia, por ejemplo). No hay método marxista —y la lectura no meramente repetitiva de Lukács instruye suficientemente acerca de ello— en el sentido del método hipotético-deductivo, con el que normalmente se opera en ciertas disciplinas (y con el que opera el propio Marx en algunos de sus trabajos científicos), ni en el material de, por ejemplo, la elaboración de tales o cuales productos químicos. El uso marxista de «método» es mucho más flexible y difícilmente confinable en los límites, más o menos estipulativos, de una definición.*

En el contexto de un marxismo concebido como consciencia de una praxis revolucionaria, el «método» lo es de conocimiento, *primero, y de* transformación, *después. O lo que es igual: de transformación de la realidad a partir del conocimiento científico de la misma. De ahí que la dialéctica materialista (con la que este método se confunde) sea concebida como una dialéctica revolucionaria. Pero Lukács llega a este planteamiento desde su reciente y exaltada lectura de Marx en clave hegeliana. Y esta lectura pesa, sin duda, en* Historia y consciencia de clase, *aunque desde un punto de vista histórico —e incluso, como ya hemos apuntado, desde las actuales necesidades del movimiento socialista— los factores positivos (*id est, *enriquecedores de la consciencia revolucionaria de dicho movimiento) se alcen sobradamente sobre*

los negativos (id est, la ganga idealista de la obra y el barroquismo de un lenguaje confuso y exasperado). El tributo a Hegel es, por otra parte, un tópico del momento y, en cierto modo, el precio de la profundización filosófica del marxismo emprendida, en ruptura con el marxismo «vulgar» o «mecanicista» de los teóricos de la Segunda Internacional —que es, por cierto, el marxismo, más atento a la predicción que al programa, en el que Popper inspiró su modelo de historicismo—, tanto por Lukács, como por Lenin («quien no se sepa de memoria la lógica de Hegel no puede entender El Capital») o por el joven Gramsci («la filosofía de Marx es el idealismo... y en El Capital Marx ha sufrido influencias positivistas...»).

Hegeliano es, sin duda, el tratamiento que en Historia y consciencia de clase se hace de la problemática de la teoría y de la praxis —de importancia tan obviamente central en un marxismo concebido como método de conocimiento y de transformación—. En efecto: Lukács resuelve la unidad de la teoría y de la práctica (en virtud de la que la teoría queda definida como expresión intelectual del propio proceso revolucionario) en la identificación del sujeto y el objeto. Muy en la tradición hegeliana Lukács viene a confundir así, en definitiva, dos planos que un planteamiento más materialista tendría buen cuidado en mantener diferenciados: el epistemológico y el ontológico. Así, en el plano epistemológico, el sujeto transforma —en el contexto general de una interacción dialéctica en la que a la práctica le corresponde una función mediadora— el objeto, es decir, lo que conoce, con la necesaria consecuencia de orden histórico-ontológico (dado que Lukács reduce implícitamente, en Historia y consciencia de clase toda realidad a actividad práctico-humana) de la autotransformación del sujeto. El sujeto transforma la

realidad y transformándola, se transforma a sí mismo, o lo que es igual: se hace autoconsciente.

*La identificación hegeliana del sujeto con el objeto del conocimiento se traduce, pues, en Lukács en esa transformación de la sociedad a que da lugar el sujeto (*id est, *el proletariado) al autotransformarse (*id est, *al adquirir consciencia revolucionaria). Pero Lukács habla de la «consciencia» a la manera de un* ente: *la consciencia obrera jamás se presenta en* Historia y consciencia de clase *como los contenidos empíricos que hay en las mentes de los obreros. Y, por otra parte, abre la puerta al «idealismo ético» —por emplear su propia expresión autocrítica posterior— al convertir el «paso a consciencia» en «paso decisivo que el proceso histórico tiene que dar hacia su propio objetivo», enunciando una tesis tan intelectualista como paradójica, si se piensa que el principio de la práctica vertebra la argumentación entera de* Historia y consciencia de clase.

Consecuencia obvia de esta concepción del conocimiento dialéctico como identificación del sujeto y el objeto es el rechazo de la extensión engelsiana del método dialéctico a la naturaleza. Parece casi obligada la cita del famoso párrafo dedicado por Lukács a este punto en Historia y consciencia de clase:

> *«Esta limitación del método a la realidad histórico-social es muy importante. Los equívocos dimanantes de la exposición engelsiana de la dialéctica se deben esencialmente a que Engels —siguiendo el mal ejemplo de Hegel— amplía el método dialéctico también al conocimiento de la naturaleza. Pero las determinaciones decisivas de la dialéctica —interacción de sujeto y objeto, unidad de teoría y práctica, transformación histórica del sustrato de las categorías como fundamento de su transfor-*

mación en el pensamiento, etc., no se dan en el conocimiento de la naturaleza».[3]

Nada más coherente, desde luego, con esa reducción del radio de incidencia del método dialéctico a la sociedad («a la realidad histórico-social») que el rechazo del engelsismo, tal y como éste viene tipificado, sobre todo, en el Anti-Dühring. *Pero esta reducción —que años después habría de revisar Lukács autocríticamente— no agota, ni mucho menos, el problema. Su clave debe buscarse, más bien, en la trabajosa evolución del concepto mismo de dialéctica. El descuido engelsiano de la interacción del sujeto y el objeto en el proceso histórico —clave de la trasposición revolucionaria de la tesis hegeliana a que está procediendo Lukács— sólo podía interpretarse, desde la óptica de* Historia y consciencia de clase, *como anulación o quiebra del rasgo esencial del método dialéctico —la intención transformadora— y paso decisivo en la* reducción *del marxismo a mera teoría científica. O lo que es igual: a mero mecanismo (omi-)interpretativo, con la consiguiente pérdida de vista, por otra parte, en el dominio teórico-científico, del principio de la práctica, de la respuesta humana al resto de la naturaleza (y de la historia), consustancial a toda concepción del quehacer científico que no se limite a ver en las teorías y demás construcciones y artefactos intelectuales meros calcos de la realidad.*

Al subrayar frente al cientificismo vacíamente formalista de Engels —para quien la dialéctica es nada menos que «la ciencia de las leyes generales del movimiento y de la evolución de la naturaleza, de la sociedad humana y del pensamiento» —la intención revolucionaria, transformadora, de la misma, Lukács está postulando *una tipificación de la dialéctica que sólo en estado latente cabe encontrar en* Histo-

ria y consciencia de clase *y que nada tiene que ver con la rudimentaria exposición de la misma ni, por supuesto, con la codificación konstantinoviana del marxismo en un* corpus *filosófico-científico constituido por la suma articulada del* hismat *y del* diamat. *Es decir: con esa codificación a que con notable sentido escolástico y curiosa observancia de la dualidad metafísica entre las* Natur- *y las* Geisteswissenschaften *han procedido ciertos herederos del* Anti-Dühring *(entre los que parece contarse, a pesar de su replanteamiento de la cuestión en términos deudores del estructuralismo francés y, sobre todo, de la epistemología de Canguilhem y Bachelard, el propio Althuser).*

Las insuficiencias del Anti-Dühring *son, por lo demás, harto evidentes, como ha probado Manuel Sacristán en un trabajo ya clásico del marxismo español contemporáneo.*[4] *Conviene tener en cuenta, de todos modos, que Engels es —paradójicamente— consciente en esta obra tanto de que con el lenguaje general de la dialéctica no se puede penetrar en ningún «proceso determinado de desarrollo» como de que ésta no es un instrumento de mera prueba, ni resulta asimilable al razonamiento lógico-deductivo, ni a cualquier otro procedimiento normado repetible por el especialista, hasta el extremo de apuntar literalmente que la dialéctica no debe ser, en realidad, considerada sino como «inspiradora» de la investigación (en los primeros y en los últimos pasos de ésta). Con ello viene, en definitiva, a asignarle un valor básicamente heurístico. Sin ser plenamente consciente de ello, Engels establece así una clara diferenciación entre el método analítico-reductivo de la ciencia positiva y el sintético totalizador de la dialéctica. Con lo que a pesar de sus famosas «leyes» (de valor, por supuesto, meramente tentativo o metafórico y útiles, a lo sumo, como herramientas*

auxiliares en la interpretación de ciertos procesos y fenómenos) abona la tesis de que la dialéctica no es un método sustantivo (con una lógica codificable propia: la pretendida «lógica dialéctica»), sino un tipo de conocimiento, un determinado enfoque, en suma, del conocimiento.[5] Lo que, por otra parte, no evita, como ya se ha insinuado, que el Anti-Dühring abunde, muy hegelianamente, en extrapolaciones de la dialéctica a ámbitos que no son el suyo propio.[6]

Incluso partiendo de una determinada lectura de Engels cabe, pues, sostener que el conocimiento dialéctico (puesto que de eso se trata: «dialéctico» es aquí un adjetivo) es un conocimiento al que se tiende y del que ha de partirse para lo que realmente importa: la transformación programática de la realidad, la apropiación del mundo por el hombre en una sociedad sin clases. Transformación decidida, de todos modos, en virtud de un aserto teleológico, esto es, de unas valoraciones y fijaciones de objetivos últimos cuya argumentación no es cosa, como bien puede suponerse, de la razón estrictamente demostrativa (incapaz, por su propia naturaleza, de basar las valoraciones en conocimiento adquirido con las cautelas analíticas de la ciencia).

De este conocimiento pueden, sin duda, y quizás ésa sea su mejor caracterización, señalarse varias notas: su atención a la ciencia, o, por decirlo con palabras de Lenin, su negativa «a admitir otra explicación de los fenómenos que la científica», de acuerdo con el postulado del inmanentismo consustancial al marxismo; su atención al factor historia en el dominio entero de la realidad, o lo que es igual, su consideración procesual de los fenómenos, cualquiera que sea la forma ontológica fundamental —inorgánica, orgánica o social— a que correspondan;[7] su aten-

ción al factor revolucionario, *o lo que es igual, al elemento* cambio, *al paso conscientemente decidido de lo que es a lo que podría ser; su atención, en suma, a la* práctica *como consumación del conocimiento y a las* totalidades concretas *o, lo que es igual, su óptica* totalizadora.

Esta atención a la totalidad juega un papel central, sin duda, en Historia y consciencia de clase. *Pero solo en el* Lenin *—inmediatamente posterior a la redacción de su gran obra juvenil y que puede muy bien considerarse como uno de los escritos centrales de Lukács, tanto por lo que tiene de penetrante aportación al análisis de la contribución leninista al marxismo, como por su fuerte incidencia en el curso teórico-evolutivo del propio filósofo húngaro— comienza a operar Lukács con un concepto de dialéctica seguro ya de sí mismo en su intención transformadora y en su recuperación del principio totalizador de la concreción y de la práctica.*[8]

En su juvenil caracterización de la ortodoxia marxista como cuestión de método —y no de fidelidad a unos saberes positivos de validez variable a tenor del propio progreso del conocimiento— Lukács trabaja desde una diferenciación entre el marxismo y la ciencia estricta que —matizada y sacada, no sin cierta infidelidad a Lukács, de su contexto primerizo— adquiere singular relieve incluso a la hora de valorar la validez actual de obras como Historia y consciencia de clase *o* Marxismo y filosofía *de Korsch.*

En la medida en que el método dialéctico apunta esencialmente a la transformación de la realidad («la dialéctica materialista es una dialéctica revolucionaria» HCC, pág. 2), totalizando así el conocimiento empírico objetivo de la misma del que parte siempre, *su naturaleza no puede ser —en este preciso senti-*

do— sino clasista: *«el método marxista, la dialéctica materialista como conocimiento de la realidad, no se consigue más que desde el punto de vista de clase, desde el punto de vista de la lucha del proletariado» (HCC, pág. 24). En el «izquierdismo» de esta tesis late una penetración en el pensamiento de Marx —cuya obra es, en última instancia, una teoría de la revolución— muy superior a la alimentada por quienes presentan* El Capital, *por ejemplo, como paradigma de «cientificidad» y hacen de esta presentación esencia misma de su concepción del marxismo. Una cosa es la teoría y otra muy distinta la decisión de aplicarla con fines prácticos, aunque los oficiantes de la «teoría crítica» o de la tesis de la relación de la teoría y la práctica* en la propia teoría, *sustenten lo contrario.*[9]

Reducir el marxismo a teoría en sentido fuerte —reformulando, además, la noción de la misma con notable impericia epistemológica— conlleva riesgos perfectamente conocidos y que justifican a contrario *el subjetivismo de obras como* Historia y consciencia de clase. *Entre la teoría y la práctica, o lo que es igual, entre la teoría y su aplicación revolucionaria a la realidad media un* eslabón *necesario que las concepciones cientificistas del marxismo han obviado más o menos evidentemente desde las formulaciones, ya clásicas, de los Bernstein, los Kautsky, los Adler o los Hilferding. Descuidar este eslabón equivale a descuidar el resorte genético básico de la* decisión *de aplicar la teoría, desatendiendo así ese vasto dominio del empeño marxista al que corresponden funciones tan esenciales como la elaboración y argumentación de los programas tácticos y estratégicos, la clarificación de la consciencia o la respuesta constante e inmediata a las exigencias cotidianas de la lucha de clases. Desatendiendo, en suma, la problemática entera de la organización y del partido.*[10]

Bien es verdad, desde luego, que el hueco que en estas interpretaciones del marxismo deja la subjetividad abolida viene a ser consoladoramente ocupado por el presunto dominio de la cientificidad misma, tanto más apetecible en una sociedad cultural como la nuestra, entregada al fetichismo de la teoría de la ciencia. Ayuda, además, a curarse de viejos complejos de inferioridad. Pero cabe temer que el precio sea demasiado alto, como está siéndolo entre nosotros, por ejemplo, en otro orden de cosas, el de la hipostatización triunfalista de la filosofía analítica, que al absolutizar un método de pensamiento piecemal and by fragments *—perfectamente útil, por supuesto, a ciertos niveles y en determinados contextos— justifica involuntariamente la oleada irracionalista a que asistimos y que no es sino su forzoso y crispado subproducto.*

En cuanto a Historia y consciencia de clase, *quizá las siguientes palabras de Sacristán ayuden a cerrar este breve esbozo de su necesaria vitalidad: «lo que está ocurriendo en el marxismo desde el doble y discorde aldabonazo de 1968 tiene [efectivamente], por debajo de las apariencias, mucho más que ver con el marxismo del método y de la subjetividad de Lukács que con el marxismo del teorema y de la objetividad de Althusser, por ejemplo, o de los dellavolpianos, sin que, desde luego, se haya de incurrir en el desprecio del conocimiento empírico objetivo que caracteriza el idealismo de la "ortodoxia" marxista del Lukács de 1923.*[11] *En ocasiones conviene recordar, en efecto —y quizás ello sea, aquí y ahora, el mejor homenaje póstumo a Lukács— que a propósito de ciertas cosas lo importante no es, en último extremo, "saber", sino "querer"».*

JACOBO MUÑOZ

Barcelona, mayo de 1972

NOTAS

1. «El desarrollo de las contradicciones de una forma histórica de producción» —escribe Marx en el 1er. tomo de *El Capital* (Berlín: MEW, tomo 23, pág. 512)— «es el único camino de su disolución y recomposición». Como recordaba Sacristán recientemente, «esas palabras han sido muchas veces citadas en la historia del movimiento obrero, pero casi siempre con intención parcial: la refutación de las degradaciones «izquierdistas» del pensamiento marxista. Efectivamente, el sentido más directo de la frase es que ninguna formación histórica sucumbe si no se han desarrollado sus contradicciones. Pero ese sentido directo no alude a un mecanismo fatal de desarrollo de las contradicciones, como parece en la interpretación socialdemócrata de Marx... que espera pasivamente el momento revolucionario, pensando que su maduración es un proceso ajeno a la acción *consciente* de clase, ajeno, en suma, a la subjetividad revolucionaria. La realidad social no encaja en ese esquema antidialéctico, mecánico, de «necesidad» histórica (necesidad naturalista) que explica tanto el abandono socialdemócrata de la perspectiva revolucionaria cuanto la fatalista inhibición izquierdista en la lucha cotidiana e intermedia que es la «normalidad» de la lucha de clases materialmente revolucionaria» (M.S., *La universidad y la división del trabajo*, Barcelona 1971).

2. Georg Lukács: *Historia y consciencia de clase*, trad. cast. de Manuel Sacristán, Barcelona-México, Ediciones Grijalbo, 1969, pág. XXVII. Nuestras citas de HCC siguen esta edición.

3. HCC pág. 5.

4. Manuel Sacristán, «La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*», en: F. Engels: *Anti-Dühring*, trad. cast. de Manuel Sacristán, Barcelona-México: Grijalbo, 1964, págs. VII-XXVIII.

5. Desde este punto de vista, cualquier intento de «formalizar» las «leyes» de la dialéctica o «dialectizar» la lógica formal (que son empeños complementarios) se interpretan,

obviamente, como contrarios a la naturaleza de la dialéctica y/o resultado de una apreciación inadmisible de la naturaleza de la lógica formal. La concepción *sustantiva* de la dialéctica desemboca en una doble trivialización (la de la lógica formal y la de la propia dialéctica) y obliga a justificar ataques como el del Popper de *What is Dialectic?*, posibles sólo en virtud de esa desenfocada pretensión de formalizarla que aquí se combate. En cuanto a la lógica formal, su relevancia para el marxismo se equipara a la que puede corresponderle a cualquier otra disciplina científica: la biología molecular o la física matemática, pongamos por caso. Presentar la dialéctica —el enfoque dialéctico del conocimiento— como *alternativa* a la lógica formal es empeño sólo explicable por razones de ignorancia o demagogia. La lógica formal se integra en el *corpus* creciente de la ciencia y ésta puede ser usada, al igual que la técnica, para liberar a los pueblos o para oprimirlos (y domesticarlos). Para una reciente toma de posición a favor de este enfoque del problema de la relación entre lógica formal y dialéctica —que repite, en lo esencial, las tesis sacristanianas sobre tan disputada cuestión— *vid.* el prólogo de Josep Blasco a Galvano Della Volpe, *Lógica materialista,* Valencia: Tres i Quatre, 1972, págs. 11-27.

6. Ejemplo famoso de esta aplicación errada de la dialéctica a ámbitos que no son el suyo propio —y que olvida la naturaleza específica del conocimiento dialéctico, que es conocimiento de lo concreto, conocimiento global o totalizador que, atenido siempre al conocimiento científico-positivo, viene a fundamentar, en una operación intelectual específica, la práctica revolucionaria— es el de la ilustración engelsiana de la «tercera ley de la dialéctica» con el grano de cebada. Como se recordará, algunas «superaciones» del marxismo —y muy señaladamente la de Monod en *El azar y la necesidad*— parten de este abuso engelsiano-hegeliano.

7. Para el viejo Lukács —el Lukács de *Ontología del ser social,* por ejemplo— la estructura del ser tiene tres grandes formas fundamentales: la inorgánica, la orgánica y la social. Lukács asume, para el continuo ontológico así concebido, la tesis marxiana de la primacía de la historia: «No existe el ser en sentido estricto; el ser que solemos designar con el nombre de ser cotidiano es una fijación determinada y sumamente relativa de complejos dentro de un proceso histórico» (Holz, Abendroth, Kofler: *Conversaciones con Lukács,* trad. cast. de Jorge Deike y Javier Abásolo, Madrid: Alianza, 1969, págs. 26 y 27).

8. Georg Lukács: *Lenin (La coherencia de su pensamien-*

to) y *Lenin y los problemas del período de transición*. El célebre *Lenin* de Lukács data de 1924. El otro texto (uno de los últimos escritos del filósofo húngaro), de 1970. Ambos han sido editados por Grijalbo, México, Col. 70, en un volumen.

9. Cfr. Louis Althusser y Etienne Balibar, *Para leer el Capital*, trad. cast. de Martha Harnecker, México: Siglo XXI, 1969, pág. 141.

10. Parece difícil no interpretar la crispada insistencia en la lucha de clases que practica Althusser en su reciente presentación a la sexta edición de la obra de Martha Harnecker, *Los conceptos fundamentales del materialismo histórico* (México: Siglo XXI, 1971) como síntoma inequívoco de consciencia tardía de ese hueco fundamental en su concepción del marxismo.

11. Manuel Sacristán, «Sobre el "marxismo ortodoxo" de Georg Lukács» en el volumen colectivo *En homenaje a Georg Lukács. Ensayos y entrevistas*, Barcelona-México: Grijalbo (en prensa).

PREFACIO

Este trabajo sobre Georg Lukács es necesariamente breve y selectivo. Su intención no es otra que facilitar el acceso a un importante escritor cuya obra, en su mayor parte, sólo ha sido publicada en húngaro o en alemán.* De ahí que se trate, ante todo, de un ensayo hermenéutico destinado a estudiosos de formación americana o británica. La tarea es ya, de por sí, bastante difícil, y seguiría siéndolo aún en el supuesto de que Lukács no hubiera sido un autor tan prolífico; se trata, en efecto, de una tarea que plantea una serie de problemas que deben ser abordados resueltamente desde un principio. Lukács pertenece muy característicamente a la tradición de pensamiento de Europa central, una tradición cuyos presupuestos, en su mayor parte, carecen de equivalente preciso en el mundo anglosajón, por ejemplo. Por otra parte, en su medio siglo de adhesión

* Está en curso de publicación la edición castellana de las Obras Completas de Lukács bajo el sello de la misma editorial. — (N. del T.)

al marxismo, Lukács ha trabajado, en lo esencial, desde un enfoque hegeliano no aceptado generalmente entre los leninistas, por no hablar de los marxistas «occidentales», cualquiera que sea su filiación política.

Las posiciones personales de Lukács desde 1917, en su Hungría nativa y dentro de la órbita más general del movimiento comunista, han dado lugar a una serie de polémicas faccionales que para él han tenido y tienen una considerable importancia, como bien cabe inferir de las notas autobiográficas y de los prefacios con que ha enriquecido en los últimos años las ediciones occidentales de sus obras. En algunas ocasiones, ha aprovechado la oportunidad para retirar o revisar juicios anteriores. En otros casos, se ha apoyado en ciertos cambios ocurridos en el clima político para repudiar, o caracterizar como de naturaleza meramente táctica, ciertas acomodaciones a la ortodoxia reinante en la Europa del Este durante los decenios del treinta y el cuarenta. En el prólogo de 1967 al volumen II de sus obras, editado por una firma de la Alemania Occidental, y que forma parte de una edición más general de sus principales obras, se traza el rastro de estas tortuosas maniobras. El volumen que citamos comprende la colección de ensayos *Geschichte und Klassenbewusstsein* («Historia y consciencia de clase»), cuya aparición en 1923 abrió un conflicto entre Lukács y la incipiente ortodoxia soviética. El prólogo de 1967 repudia su posición filosófica preleninista, pero, paralelamente, exhuma algunas de las polémicas faccionales de aquel período, intenta una tardía justi-

ficación de algunos de sus puntos de vista políticos de 1928 y caracteriza, explícitamente, como simplemente táctica y nada seria la solemne autocrítica que él mismo publicó poco después, ante el riesgo de ser excluido del partido comunista (lo que no pudo impedir más tarde, a raíz de su breve participación en el frustrado intento de democratizar el régimen húngaro en 1956).*

En el intervalo, Lukács trabajó en el Instituto Marx-Engels de Moscú, en 1930 y 1931, desempeñó un activo papel en la vida literaria del partido comunista alemán, en Berlín, entre 1931 y 1933. Asimismo, trabajó en Moscú en el Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de la URSS desde 1933 hasta 1944, y colaboró en la dirección de diversas revistas literarias, regresando a Hungría a raíz del triunfo del Ejército Rojo. Durante la época en que fue titular de la cátedra de Estética y Filosofía de la Cultura en Budapest, bajo el régimen de Matyás Rakosi, hubo de sufrir los ataques de los ultraestalinistas y, gradualmente, fue retirándose de la vida activa del Partido. Con el «deshielo» postestalinista, después de 1953, volvió de nuevo a la actividad pública, y durante el breve lapso de octubre-noviembre de 1956 fue elegido miembro del comité central del partido y ministro de Educación en el gobierno de Imre Nagy. Lukács consiguió sobrevivir a la caída y ejecución de este último y, tras un corto exilio en

* Hay traducción castellana de este prólogo de Manuel Sacristán, incluida en el volumen III de la citada edición de las Obras Completas de Lukács. — (N. del T.)

Rumania, volvió a Hungría, autorizándosele a llevar una vida normal en Budapest bajo el gobierno de Janos Kadar, si bien sus escritos fueron prohibidos oficialmente y tuvieron que ser publicados en Occidente. En 1967 fue readmitido en el partido comunista; al parecer, protestó en privado por la invasión y ocupación de Checoslovaquia. En marzo de 1969, en el cincuenta aniversario de la fugaz República Soviética húngara de 1919, en la que participó, fue condecorado con la Orden de la Bandera Roja, y de nuevo se le permitió expresar públicamente sus opiniones en entrevistas con corresponsales del Este y el Oeste.*

Al acometer la tarea de trazar una panorámica sinóptica de la obra de Lukács desde los primeros años de este siglo, se hace patente, ante todo, la decisiva importancia de la guerra de 1914-1918 y de la Revolución Rusa. Decir que estos acontecimientos pusieron punto final a un modo de vida y a un determinado equilibrio de fuerzas es, hoy, de lo más trivial. Pero la posición clave de Alemania y de Austria-Hungría es algo en lo que hay que poner, de todos modos, un especial énfasis. Si bien el comunismo nació de las tormentas de la Revolución Rusa y el fascismo vino a anunciarse en precursores franceses e italianos ya antes de la guerra de 1914, las contribuciones intelectuales realmente decisivas fueron hechas por teóricos asentados en Alemania y en la Monarquía Dual de Austria-Hungría, así como en los estados nacidos, como tales, después de 1918. Desde este

* Georg Lukács falleció en Budapest, en pleno trabajo intelectual, el 4 de junio de 1971. — (N. del T.)

punto de mira, podríamos decir que Lukács hizo por el comunismo lo que su contemporáneo Oswald Spengler por el movimiento rival, el fascismo. Después de la muerte de Lenin en 1924, el comunismo ruso produjo pocos pensadores originales y ninguno de significación global. En consecuencia, las herejías intelectuales de Lukács vinieron a cobrar poco a poco una importancia de la que en un principio carecían. Europa Central fue el principal campo de confrontación político-ideológica en las décadas de 1920 y 1930; de ahí que las pasiones suscitadas por estas controversias se extendieran paulatinamente a círculos cada vez más extensos. En el ámbito del socialismo alemán, estas polémicas vivían en y eran estimuladas por los escritos de Karl Korsch (quien, a diferencia de Lukács, rompió definitivamente con la Internacional Comunista, aunque no con el marxismo). De ellas se hicieron eco, asimismo, los estudios históricos y sociológicos publicados por teóricos relacionados con el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, sobre todo Max Horkheimer, T. W. Adorno y Herbert Marcuse (la «Escuela de Frankfurt»).

La influencia del joven Lukács resulta asimismo perceptible en los escritos de Walter Benjamin, eminente crítico literario del período de Weimar; un eco más lejano se advierte también en la obra de teóricos emigrados, como Leo Lowenthal. Desde Europa central, el mensaje del marxismo hegelianizante de Lukács llegó a Francia a través de la crítica literaria de Lucien Goldmann, autor de origen rumano cuyos escritos sobre Pascal y Racine han puesto al mundo académico

francés en contacto con una nueva manera de tratar los temas literarios. Sin embargo, Lukács no ha ejercido demasiada influencia sobre la generación más joven de autores marxistas de la Europa central y oriental. En general, lo han considerado demasiado ortodoxo y, en particular, excesivamente identificado con las corrientes teóricas de la literatura soviética. Los autores «revisionistas» (entre otros, el veterano comunista austríaco Ernst Fischer) tienden a ir más lejos que Lukács en el intento de construir una doctrina específicamente marxista acerca de la relevancia social del arte. En filosofía, igualmente, ha sido el existencialismo de Sartre, más, desde luego, que la obra de Lukács, lo que a raíz de la muerte de Stalin en 1956 ha ayudado a algunos jóvenes marxistas de la Europa del Este (el filósofo polaco Leszek Kolakowski, por ejemplo) a liberarse de las trabas ideológicas del stalinismo.

Si se llama la atención aquí sobre estas circunstancias, no es por el mayor o menor interés que puedan tener para el moralista, sino con el fin de ilustrar lo difícil que resulta separar filosofía y política en la obra de Georg Lukács. El estudio de sus numerosos y voluminosos escritos ayuda a penetrar en la innegable consistencia que informa sus compromisos teóricos y prácticos. Por otra parte, parece posible encontrar la raíz de importantes elementos del pensamiento de Lukács en sus antecedentes intelectuales de antes de 1914, en su ambiente social y en el legado espiritual con que hubo de encontrarse en su condición de miembro de la intelectualidad judeo-húngara. A estos aspectos dedicaremos alguna atención,

centrando nuestro trabajo principalmente en el análisis de la contribución de Lukács a la teoría marxista, sobre todo en su campo preferido: la estética. No resulta, por supuesto, posible abordar este empeño con espíritu de imparcialidad científica; de todos modos, aunque excluimos la neutralidad, aspiramos, al menos, a la objetividad en sentido hegeliano. Es decir, intentaremos situar la significación, singularmente determinada, del fenómeno que se oculta tras el nombre de Georg Lukács.

Capítulo 1

György Lukács nació en Budapest el 13 de abril de 1885 de padres ricos y judíos. Budapest era a la sazón la segunda capital de la monarquía austro-húngara. Su padre era uno de los directores del Budapest Kreditanstalt, por entonces el banco más importante de Hungría. Perteneciente a una extraordinaria generación de intelectuales, muchos de los cuales emigrarían después, dejando profunda huella en las ciencias y las humanidades, Lukács mostró desde su adolescencia un vivo interés por la literatura y una notable capacidad para la crítica. Sus primeros escritos se remontan a 1902. Participó activamente en la vida intelectual de su ciudad natal contando poco más de 20 años de edad. En 1911 apareció un estudio suyo en dos volúmenes sobre el teatro moderno, con un total de mil páginas. Ese mismo año, Lukács publicó *Die Seele und die Formen* («El alma y las formas» *), edición en lengua alemana

* Hay versión castellana de Manuel Sacristán, *El alma y las formas,* anunciada como volumen I de las *Obras Completas* de Lukács, en curso de edición por Grijalbo. — (N. del T.)

de un estudio filosófico que había aparecido el año anterior en Budapest; a partir de este momento, optó por el alemán, abandonando parcialmente el húngaro. Años después, se le conocería internacionalmente por la forma alemana de su nombre, Georg Lukács; en un principio incluso firmaba sus publicaciones con un «*von* Lukács», por el título nobiliario que el régimen monárquico había concedido a su padre.

Un desarrollo intelectual bastante complejo llevó a Lukács, desde el esteticismo en boga entre los intelectuales centroeuropeos de antes de 1914, hasta una cualificada aceptación de lo que en aquel momento se denominaba *Lebensphilosophie*, una forma de vitalismo o de intuicionismo que militaba en el polo opuesto del racionalismo científico. Siendo estudiante en Budapest (donde obtuvo su doctorado en filosofía, en 1906), se adhirió a la corriente neokantiana, entonces dominante, que reservaba la investigación sistemática de la realidad empírica a las ciencias especializadas, reduciendo la filosofía a la lógica y la teoría del conocimiento. De todos modos, cuando seguía las lecciones de cátedra del filósofo y sociólogo Georg Simmel (1909-1910) en la Universidad de Berlín, Lukács fue haciendo suya la personalísima interpretación simmeliana del neokantismo, interpretación cuyas raíces se hallaban en las obras de Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert; filósofos, precisamente, a cuyas clases habría de asistir Lukács luego, en 1913-14, en Heidelberg. Aquí trabó relación con el discípulo más distinguido de ambos maestros, Emil Lask.

La vida intelectual alemana de esos años an-

teriores a la primera guerra mundial se centraba en varios procesos importantes: la disolución de la escuela neokantiana, la aparición de la fenomenología (Husserl) y el fortalecimiento de las corrientes irracionalistas e intuicionistas, últimas prolongaciones del movimiento romántico. La ortodoxia kantiana, representada por Hermann Cohen y Paul Natorp, de Marburgo, se aferraba a una rígida distinción entre la *Erkenntnistheorie* (teoría del conocimiento) y la metafísica especulativa. La escuela de Heidelberg tendía a dar más importancia a la historia que a las ciencias naturales, y su influencia facilitó la difusión de lo que Wilhelm Dilthey (1833-1911) llamaba *Geisteswissenschaft* (ciencia del espíritu). La polémica giraba en torno a la cuestión de si la filosofía podía ocuparse lícitamente de algo más que de una simple generalización del método científico. Dilthey y Simmel representaban una reacción contra el positivismo de las ciencias naturales, pero también contra la escuela de Marburgo, que negaba la posibilidad de penetrar en la verdadera naturaleza de la realidad. Al igual que su contemporáneo francés Henri Bergson, cuya obre *L'Evolution Créatrice* (1907) influyó notablemente en Simmel, ambos afirmaban entonces que las esencias reales eran cognoscibles a través de un acto de intuición intelectual.

La «ciencia del espíritu» diltheyana contrasta grandemente con la metodología racionalista, según la cual las ciencias naturales y sociales «explican» el mundo en términos causales. Según Dilthey, la tarea del historiador debe cifrarse en una comprensión «hermenéutica» del pasado en

virtud de un acto de recuperación mental de los pensamientos de otros hombres. Comprender es, desde este punto de vista, transferirse a una dimensión espiritual diferente, una operación que Dilthey —inspirándose en la teología romántica de Schleiermacher— llamaba «revivir» *(Nacherleben)*. Este acto de reconstrucción espiritual, irracional y, en última instancia, íntimamente personal, venía a ser concebido como el método propio de las humanidades. La hermenéutica se definía, pues, como un modo de entendimiento independiente de la explicación causal, tendente, de manera primordial, a la interpretación de las creaciones multiformes del espíritu humano. Las obras de la inteligencia poseen un significado oculto que la *Geisteswissenschaft* debía proponerse descifrar. En sus primeros pasos, el punto de vista de Dilthey se inspiraba en la psicología; esta circunstancia indujo a Windelband, en 1894, a llamar la atención sobre la posible confusión de la búsqueda naturalística de leyes generales con el análisis verdaderamente histórico del acontecimiento único y singular. Los últimos escritos de Dilthey reflejan el impacto de Edmund Husserl y su radical rechazo de todo psicologismo. Lo que él llamaba *Geisteswissenschaft* había sido concebido, desde el principio, como una empresa filosófica. De este modo llegó Dilthey a la categoría de la significación *(Bedeutung)*, que le permitía postular una relación objetiva entre los datos particulares (obras de arte, por ejemplo) y la historia del espíritu humano.

A pesar de su originalidad, la empresa de Dilthey hundía fuertemente sus raíces en una tra-

dición específicamente alemana: la de la escuela histórica, a la que en la primera parte del siglo XIX se asociaban los nombres de Humboldt, Niebuhr, Savigny, Grimm y Schleiermacher. Dicha escuela sostenía la autonomía de la historia, de la antropología y del estudio de la religión, oponiéndose a la búsqueda positivista de leyes causales aplicables a un tiempo a la naturaleza y a la historia. Este enfoque tenía un importante corolario: todas las manifestaciones individuales venían a ser concebidas a la manera de partes que se integraban en un todo ordenado o estructurado, en tanto que el positivismo de las ciencias naturales tendía a considerarlas como ejemplificaciones de una regla general. Por razones obvias, este enfoque histórico —como la filosofía romántica en general— venía a satisfacer más a los artistas que a los científicos, de tal modo que el rechazo del racionalismo operó, de manera muy característica, con conceptos derivados del modelo de la creación artística. El énfasis «holístico» en la dependencia de las partes respecto de la totalidad tuvo consecuencias asimismo para las ciencias sociales. Windelband, Rickert, Dilthey y Simmel elaboraron progresivamente una distinción entre «naturaleza» y «cultura» que renunciaba explícitamente a la búsqueda de «leyes evolutivas». Sus escritos, de rechazo, reforzaron a Max Weber (1864-1920) en su búsqueda de un método sociológico atento al significado que las acciones individuales tienen para los demás. La descripción que hacía Weber de la sociología, en tanto que esfuerzo de comprensión de las actividades sociales «al nivel del significado» *(deutend vers-*

tehen), debe ser puesta evidentemente en relación con la obra de los autores ya mencionados.

En sus primeros escritos, Lukács saludaba esta metodología, y ya en sus ensayos literarios examinaba la poesía de los románticos a la luz de dicho criterio. Años después, deploraría esta etapa como aberración de juventud, llegando incluso a calificar su primera posición filosófica de «idealismo subjetivo», apelación comúnmente reservada a doctrinas derivadas de Kant. Sus reflexiones autobiográficas sobre esta cuestión deben ser tomadas, sin embargo, con ciertas reservas, dado que no faltan indicios de que en los años inmediatamente posteriores a su etapa de estudiante no llegó a ser nunca un neokantiano genuino, es decir, un agnóstico para quien el universo no es, en última instancia, sino una realidad no totalmente cognoscible. El autor de «El alma y las formas» parece haber creído más bien que, al menos en la esfera estética, es posible asir la realidad esencial mediante un acto de intuición inmediata. «Lejos de ser el idealista subjetivo de que nos habla en su posterior "autocrítica", fue, evidentemente, un hombre profundamente influenciado por la posición cuasifenomenológica de Emil Lask, en Heidelberg, una influencia que más tarde habría de facilitar su aproximación al idealismo objetivo de Hegel.» [1]

La validez de las anteriores consideraciones se circunscribe al período de 1913-1914, cuando Lukács se estableció en Heidelberg y entró a formar parte del círculo de Max Weber. Emil Lask (1875-1915) era por entonces profesor de filosofía en Heidelberg, y Lukács no pudo resistirse a su po-

derosa fuerza de atracción. La principal obra de Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* («La lógica de la filosofía y la doctrina de las categorías», 1910), venía a conferir una base lógica a un determinado tipo de neoplatonismo al que Lukács se había convertido ya poco menos que instintivamente. Esto, a su vez, abría el camino a la creencia, defendible lógicamente, en un reino suprasensible del ser. Los estudios de Lask sobre ética, estética y filosofía de la religión —interrumpidos en 1914 por la guerra, en el curso de la que habría de morir al año siguiente— le habían acercado considerablemente a la escuela fenomenológica de Edmund Husserl. Durante todos estos años la evolución intelectual de Lukács estuvo profundamente marcada por Lask, *senior* suyo en edad y pensador de una capacidad y de una penetración nada comunes, que había acabado por llevarle a un punto de vista al que en rigor hay que considerar metafísico.

No eran infrecuentes estas tendencias alrededor de 1910, pero la guerra de 1914-1918 vino a aclarar las cosas definitivamente. En estos años de angustia, la vieja filosofía profesoral compartimentalizadora del conocimiento había de perder, inevitablemente, su vieja autoridad. Ciertas voces, como la de Weber, llegaron a afirmar la imposibilidad de una vuelta a la metafísica, pero la generación joven exigía un sistema «total» de verdad sobre el mundo. A los autores de temática filosófica este requerimiento vino a llevarles, a unos, a la religión; a otros, al irracionalismo nietzscheano; a otros, en fin, a la negación nihilista de la cultura como un todo. Por razones que procedere-

mos a examinar en seguida, Lukács se decidió por otro camino: por el de Hegel. Conviene no olvidar que su obra filosófica nació de la crítica literaria. En la época que consideramos, se integró en el círculo esotérico creado alrededor del poeta Stefan George, y nada quedaba más lejos de estos hombres que la idea del compromiso político. Discípulos de Goethe y Nietzsche y poetas *fin de siècle* con inclinaciones místicas, cultivaban un individualismo que se creía legitimado por un profundo rechazo del mundo de los hombres ordinarios. No muy distinta es la actitud adoptada por Lukács en la principal obra literaria de este período de su carrera: su «Teoría de la novela».[2]

Del talante con el que el joven Lukács escribió esta obra en 1914-1915, cuando aún estaba en Heidelberg, muy alejado de la actividad política, podemos informarnos en el prefacio a una reimpresión germano-occidental de la misma. Fechado en «Budapest, julio de 1962», este prólogo no rechaza enteramente, a pesar de su decidida autocrítica, el espíritu con el que, huyendo de la realidad, buscó refugio, en aquellos días ya lejanos, en el mundo del arte. ¿Había acaso alguna esperanza en el mundo político? Que los tres Imperios Orientales (Rusia, Austria-Hungría y Alemania) se hundieran a consecuencia de la guerra, no podía ser considerado sino como un hecho positivo. «Pero la pregunta se plantea inexcusablemente: ¿quién va a salvarnos de la civilización occidental?» Al describir, retrospectivamente, su actitud durante la primera fase de la primera guerra mundial, Lukács facilitaba a los lectores, en 1962,

la clave de su admiración infatigable por Thomas Mann: con el obvio matiz de que Mann, por aquellos días, no sólo temía el triunfo de Occidente sobre el Reich alemán, sino que *deseaba que ganara Alemania* (cfr. sus *Reflexiones apolíticas* de 1918). Lukács detestaba el liberalismo burgués y lo que para él era un Occidente en decadencia no menos de lo que Thomas Mann podía hacerlo por los mismos años; pero, a diferencia de Mann, no simpatizaba nada con la Alemania guillermiana. De ahí que su estudio crítico de 1914-15 reflejase lo que en 1962 denominaba «un estado de ánimo de desesperación constante sobre la condición del mundo. Sólo en 1917 encontré la respuesta a cuestiones que hasta entonces no podían menos de parecerme insolubles». La Revolución Rusa puso fin a su angustia metafísica al dar una respuesta práctica a problemas teóricos que le habían llevado a buscar refugio en sí mismo. «La teoría de la novela» no puede, pues, considerarse sino como un producto del esquema mental asociado a lo que los discípulos de Dilthey conocían como *Geistesgeschichte* (historia del espíritu). La guerra había clarificado la situación, pero la problemática seguía en pie. Como el mismo Lukács habría de escribir después, en 1962:

«Las limitaciones del método hermenéutico resultan hoy clara y fácilmente perceptibles. Podemos incluso comprender su relativa justificación histórica, frente a la estrechez y superficialidad del neokantismo o de cualquier otro positivismo, tanto en su tratamiento de los personajes o de los contextos históricos, como en su apreciación de las estructuras intelectuales (lógica, esté-

tica, etc.). Pienso, por ejemplo, en la fascinación ejercida por la obra de Dilthey *Das Erlebnis und die Dichtung* («Vivencia y poesía», Leipzig, 1905), una obra que en muchos aspectos parecía abrir caminos nuevos. Este vasto reino no podía presentársenos entonces sino como un universo mental de síntesis grandiosas, tanto en lo histórico como en lo teórico. No pudimos darnos cuenta de lo lejos que estaba este método de superar el positivismo, de lo inseguras que eran las bases sobre las que estas síntesis se alzaban... Llegó a ponerse de moda la construcción de conceptos sintéticos generales a partir de lo que, en la mayoría de los casos, no era otra cosa que simple percepción intuitiva de unas pocas tendencias peculiares de algunos movimientos de aquel período.»

Y, sin embargo, esta obra de juventud no carecía totalmente de valor. Al volver en 1962 sobre ella, el propio Lukács percibía al menos un rasgo prometedor; el joven autor ya estaba en el camino hacia sus posteriores concepciones:

«Ya hemos señalado que el autor... se había convertido en un hegeliano. Los viejos representantes del método hermenéutico tenían una formación eminentemente kantiana y no se habían liberado de los residuos positivistas, principalmente Dilthey. El intento de superar la superficialidad del racionalismo positivista venía a traducirse, por otra parte, en un paso adelante en dirección al irracionalismo, sobre todo en el caso de Simmel, y también en el de Dilthey. Es cierto que el renacimiento hegeliano se había producido unos años antes de que estallase la guerra... pero esencialmente en el campo de la lógica o de

la teoría general de la ciencia. De ahí que me crea autorizado a pensar que la *Teoría de la novela* es la primera obra, en el dominio de la interpretación espiritual, en la que venía a aplicarse de un modo concreto la filosofía hegeliana a los problemas estéticos.»

En un estudio, implacablemente hostil, sobre Lukács, el profesor Victor Zitta sugiere que éste, no habiendo logrado convertirse en literato creador (en Hungría, antes de 1914), ni en filósofo (en Alemania, en 1914), decidió consagrarse al ensayo y a la crítica literaria, optando así por «un ámbito de vida intelectual en el que lo excelente no siempre da la fama y en el que la capacidad de creación no se abre camino con facilidad, un ámbito, además, en el que el genio queda inédito al tenerse que subordinar al simple comentario y al análisis».[3] Sin necesidad de ir tan lejos, la tesis de que la primera obra de Lukács no manifiesta, a pesar de su indiscutible brillantez, la potente y sostenida lógica del pensamiento de Lask, parece no poco plausible. «El alma y las formas» era un notable *tour de force* para un joven de 25 años y le había hecho acreedor de una merecida reputación entre la élite intelectual húngara, a pesar de que los húngaros estimaran, probablemente, más la creación poética que el ensayismo platonizante sobre el tema del arte. Es muy posible que Lukács, que contribuyó a organizar el teatro Thalia de Budapest cuando aún no había cumplido los veinte años, hubiera preferido ser poeta o dramaturgo antes que asumir, de mala gana, el papel de crítico. Como tal, alcanzó, de todos modos, una fama indiscutible antes de poseer una

concepción filosófica propia. «La teoría de la novela» impresionó a no pocos lectores clarividentes —esta vez en Alemania— y le valió el aprecio duradero del primer novelista alemán, Thomas Mann. Pero, como el propio Lukács hubo de reconocer después, aquélla era una obra de juventud, es decir, una obra fundamentalmente derivativa y dependiente, por tanto, de nociones adquiridas de segunda mano. Cuando examinemos la obra más debatida de Lukács, la colección de ensayos publicada en 1923 bajo el título de *Historia y consciencia de clase,* veremos que su contenido estrictamente filosófico resulta inseparable de la interpretación que hacía Lask de Kant, Fichte y Hegel; sus concepciones políticas y económicas procedían masivamente de Lenin y de Rosa Luxemburg (aún no estaba clara para él la incompatibilidad entre estos dos grandes líderes marxistas); y en cuanto a su crítica del materialismo dialéctico de Engels, fue abandonada después, cediendo a presiones a favor de la conformidad intelectual. Conviene no perder de vista que quien primero abrió los ojos a Lukács sobre la radical diferencia existente entre la ciencia natural y la historia fue Dilthey: la singularidad del acontecimiento histórico y la necesidad de aprehenderlo en toda su concreción mediante un acto de «revivencia», del que podríamos decir que tiene una dimensión estética y otra intelectual. Al llamar la atención sobre este punto, no pretendemos otra cosa que registrar el hecho de que si bien Lukács se distinguió a temprana edad por unas producciones de considerable brillantez, difícilmente podría aceptarse que manifestara esa

originalidad que caracteriza las producciones inmaduras del genio. *La teoría de la novela* no es una excepción. Se trata, simplemente, de una obra de exquisito talento.

Capítulo 2

Todo estudio crítico acerca de un autor importante comienza, por lo general, con un breve resumen biográfico y se centra, a continuación, en el análisis de la obra. En el caso de Lukács, sin embargo, este método resulta de bien escasa utilidad. Ni siquiera a propósito del más enclaustrado de los investigadores puede establecerse una tajante línea divisoria entre existencia privada y quehacer público; cuando el escritor en cuestión ha dedicado medio siglo al servicio de una causa revolucionaria, la distinción entre «vida» y «pensamiento» se hace, como bien puede suponerse, insostenible. Si a ello se une que su obra teórica más importante incide sobre problemas engendrados por las convulsiones de la historia europea a partir de 1914, ¿cómo separar la teoría y la práctica? Entre 1914 y 1924 Europa sufrió tales convulsiones, que para encontrar algo similar en su historia habríamos de remontarnos a Napoleón; que al considerar la obra de Lukács durante un período tan cargado de acontecimientos, lo hayamos hecho con una óptica histórica es cosa, pues, que no necesita mucha justificación. De

todos modos, no hemos podido, ni siquiera así, evitar ciertas graves simplificaciones. Procederemos a analizar primero la transformación del joven neoplatónico de 1914 en el teórico marxista de 1924, centrándonos después en la consideración de sus compromisos propiamente políticos y organizativos.

Una de las dificultades que presenta el estudio de Lukács se debe a la contradicción existente entre el *status* que como teórico se le reconoce en la Europa continental y la idea general que de su significación se tiene en el mundo de habla inglesa. Este estudio no es una crítica política, ni entraña juicio alguno sobre los respectivos méritos de sus primeros y últimos escritos. En no pocos círculos de Occidente se piensa —a causa, sin duda, tanto de sus más rendidos admiradores como de algunos de sus críticos—, que a lo largo de toda su carrera Lukács ha sido primaria y básicamente un teórico de la estética que por razones personales de tipo accidental optó por ponerse al servicio del partido comunista. Esta curiosa y sin duda equivocada versión hunde sus raíces en el supuesto de que Lukács no llegó nunca a tomarse demasiado en serio el tipo de teorización de acuerdo con el que se ha vertebrado tradicionalmente el pensamiento europeo continental. Que la literatura y el arte sólo tienen significación en la medida en que encarnan verdades eternas y valores absolutos es, sin duda, una convicción que comparten los conservadores políticos y teológicos de muchas latitudes. Pero desde hace ya mucho tiempo, esta clase de conservadurismo está a la defensiva. Entre sus enemigos se cuen-

tan filósofos relativistas y escritores impresionistas que se niegan a conceder a la estética el *status* de teoría genuina basada en la percepción de verdades independientes del punto de vista personal del crítico. Lo que corrientemente se conoce como empirismo acostumbra a ir acompañado, en el dominio de la política, por el liberalismo y, en moral, por el subjetivismo. El arte se justifica a sí mismo, y la estética no es otra cosa que el análisis descriptivo de aquello que constituye la autonomía del arte.

En este punto de nuestra reflexión convendrá señalar que —independientemente de las diferentes actitudes políticas presentes en el espectro ideológico que va del comunismo al fascismo— el mundo angloamericano ha aparecido a los ojos de los europeos continentales como una «totalidad descentrada», por emplear la jerga de moda. Para éstos se trata, en efecto, de una cultura filistea con un vacío en el centro, una cultura falta de algo que merezca el nombre de filosofía, es decir, de un tipo de pensamiento conceptual que pruebe a dar sentido a la vida como totalidad, o incluso al orden social en el que se encarna la cultura. Desde este punto de vista, lo que suele presentarse en el mundo de habla inglesa como filosofía no es, en el mejor de los casos, otra cosa que un interesante ejercicio de análisis lógico, y en el peor, pura charlatanería académica. A su vez, los empiristas americanos e ingleses suelen reaccionar a esta clase de críticas reduciendo la metafísica a antiguallas sin sentido, la filosofía de Hegel a un fraude y el marxismo a un hijo ilegítimo de éste.

Una consecuencia de esta incomprensión mutua es, por ejemplo, que quienquiera que se proponga interpretar la obra de Georg Lukács para un público de habla inglesa no podrá, llegado cierto momento, rehuir la necesidad de afirmar algo que fuera del mundo angloamericano se considera una pura perogrullada, a saber: que la ciencia no puede llenar el lugar que tradicionalmente ocupaban los grandes sistemas metafísicos. Si estos sistemas están muertos, no hay ninguna esperanza de sustituirlos por análisis lógicos o lingüísticos. A esto hay que añadir, asimismo, que el vacío a que acabamos de referirnos tampoco puede llenarse con el estudio de la literatura. Que durante el último medio siglo se haya intentado desesperadamente hacerlo, constituye la mejor prueba de que ni siquiera en una cultura extrañada de su propio pasado pueden vivir los hombres de la adoración de los solos hechos. A pesar de los grandes e innegables progresos conseguidos en el intento de elevar la crítica literaria al *status* de la teorización genuina, resulta, de todos modos, evidente que no puede esperarse que llegue a ejercer nunca el oficio de la «totalización» conceptual en el sentido hegeliano-marxista. La literatura y el arte no pueden ocupar el lugar de la filosofía y de la religión, aunque sí les quepa transmitir los valores de ambos o de una de las dos. Este descubrimiento fue, precisamente, lo que arrancó al joven Lukács de su torre de marfil, aunque el camino por el que se decidió fue casual, en el sentido de haber sido determinado por la política de su Hungría natal y por el papel crucial jugado por una *intelligentsia* que, por ra-

zones obvias, no podía optar por el irracionalismo romántico de la derecha política.

Aunque vayamos a ocuparnos separadamente de lo político, seguimos la lógica de la propia evolución de Lukács, del que no puede decirse que se convirtiera en un leninista convencido hasta 1924. Hasta ese momento había intentado combinar una posición política «ultraizquierdista» (adoptando la terminología comunista) con una interpretación más bien personal del marxismo, impresionantemente formulada en la herética colección de ensayos de 1923. Un breve ensayo sobre el fundador del bolchevismo, escrito en ocasión de la muerte de Lenin en enero de 1924, señaliza la retirada táctica de su insostenible posición, una retirada que permitió a Lukács conservar su posición oficial dentro del movimiento comunista internacional. De momento, sin embargo, lo que nos interesa es la evolución intelectual de Lukács durante el período 1914-1924; que esta artificial división nos obligue a discutir más adelante y por separado sus posiciones políticas de los años posteriores a 1919 es cosa achacable, en buena parte, al propio Lukács. Llegado a Marx por la vía de Hegel, y luego a Lenin por la vía de la renuncia a la doctrina singularmente original a que había dado cuerpo en *Historia y consciencia de clase,* Lukács había sufrido ya en 1924 una transformación tan completa que bien poco podía tener en común, según todas las apariencias, con su yo anterior. En realidad, sin embargo, su conversión política al leninismo no borró su compromiso anterior a 1914, con la verdad de algunas proposiciones generales sobre la naturaleza del mundo

y el destino del hombre. Para Lukács, estas verdades eran absolutas, objetivas, no empíricas. Su validez no venía garantizada por la «ciencia» en el sentido positivista del término ni por la fe irracional y ciega, sino por una percepción honda de la naturaleza genuina de la realidad: una operación intelectual de la que la filosofía de Hegel proporcionaba el modelo.

Los partidarios de lo que en el mundo anglosajón suele presentarse como pensamiento del sentido común no podrán menos de encontrar excesivamente grandioso este tipo de discurso. Tanto más importante resulta, pues, insistir en que desde el punto de vista de los pensadores centroeuropeos de aquel período —y tanto para los nietzscheanos como para los hegelianos, para Spengler y Heidegger no menos que para Lukács— la manera de razonar del «sentido común» característica del empirismo era el verdadero enemigo. Existía, desde luego, la nutrida ciudadela positivista de los cultivadores de las ciencias naturales, apenas afectados por la crisis de las humanidades; operaban también figuras influyentes —Max Weber entre las más conocidas— que se adherían firmemente al riguroso divorcio neokantiano entre el razonamiento científico y la metafísica; se daban, asimismo, neokantianos prominentes o positivistas entre los socialdemócratas alemanes y austríacos, cuyo partido jugó un papel político decisivo durante el decenio siguiente al colapso de 1918. Pero estas posiciones intelectuales había sido ya minadas antes de 1914, y después de 1918 tuvieron que sufrir los asaltos, cada vez más violentos, de la totalidad del espec-

tro político. Al unir su suerte a la causa revolucionaria, Lukács suscribió un compromiso político perfectamente acorde con las convicciones filosóficas hacia las que tendía ya algunos años antes de que la Revolución Rusa alterase el panorama europeo.

Lukács entraba de forma original en escena en un momento en el que se creía muy extendidamente que la única elección que se ofrecía a quien no aceptaba la metafísica tradicional ni la fe religiosa era la planteada entre el positivismo de las ciencias empíricas y el vitalismo (no hay un equivalente más concreto para la *Lebensphilosophie*) de irracionalistas como Nietzsche o Bergson. La insatisfacción ante esta alternativa era muy frecuente en los medios académicos, de ahí la fascinación que ejercía lo conseguido por Dilthey en el ámbito de la *Geisteswissenschaft*; un término en cierto modo intraducible, dado que *Geist* connota matices metafísicos básicos de los que apenas dan cuenta términos como «espíritu» o «entendimiento». Lo que la *Geisteswissenschaft* venía a explicar en última instancia era la identidad del espíritu del propio pensador con el Espíritu cuyas manifestaciones se exponen ante nuestros ojos en la historia. En este sentido, la hermenéutica propuesta por Dilthey puede considerarse muy bien como un intento de devolver a la filosofía la posición central que le había correspondido en tiempos de Hegel (exceptuando la ontología espiritualista de éste, que Dilthey, fiel a este respecto, a su herencia neokantiana, rechazaba por arbitraria y especulativa). La *Geisteswissenschaft* se distinguía de la *Naturwissen-*

schaft tanto por su método como por su temática. Como las ciencias naturales operaban mediante una tajante distinción entre sujeto y objeto, entendimiento y materia, una «ciencia del espíritu» tenía, necesariamente, que ser reflexiva e introspectiva y su tema no era otro que el mundo creado por el espíritu (humano). La distinción se remonta a Juan Bautista Vico y a su idea de que hay —o puede haber— una ciencia del espíritu que sea a un tiempo espejo del alma y testimonio del desarrollo del hombre. Hegel fundó estos presupuestos metafísicos en un sistema grandioso que había perdido su autoridad durante la última parte del siglo XIX, a efectos de los ataques simultáneos de los historiadores, sociólogos y antropólogos positivistas. Cuando el renacimiento neokantiano de la década de 1870 dio nueva vida a la filosofía, lo hizo dando por supuesto que en lo sucesivo el filósofo iba a renunciar a la búsqueda de conocimientos susceptibles de quedar ocultos para el científico. Como «filosofía» venía, en definitiva, a entenderse «lógica de la ciencia»; en esto coincidían neokantianos y marxistas positivistas como Engels.[1] Esta radical distinción entre ciencia y *Weltanschauung* —es decir, «gran» filosofía—, acabó despertando un malestar que vino a traducirse, a partir de 1900, en un renovado interés por Hegel, interés al que Dilthey contribuyó poderosamente con una biografía muy penetrante y un estudio crítico de los primeros trabajos del filósofo prusiano.[2] Con ello rompía con sus primeros pasos positivistas y, al mismo tiempo, coronaba una obra monumental que giraba, globalmente considera-

da, en torno a un único tema central: la reconstitución de la vieja unión entre teoría y práctica, entre lógica y ética, entre lo empírico y lo trascendental, que Kant había partido en dos. El estudio de la historia venía a revelar así la naturaleza esencial del hombre, en la medida en que en ella se despliega la totalidad de la experiencia humana; de acuerdo con este planteamiento, el historiador se adentra en la vida de las generaciones pasadas reviviendo en su propio pensamiento los pensamientos y las acciones mediante los que los hombres se habían definido a sí mismos. *Geisteswissenschaft* y *Lebensphilosophie*, «ciencia del espíritu» y «filosofía de la vida», se presentaban así como dos aspectos de la búsqueda tenaz de una visión supra-empírica de la totalidad viviente y en movimiento de la historia del mundo.

El párrafo con el que se abre *La teoría de la novela* * puede considerarse muy bien como un elocuente testimonio de lo que para el joven Lukács (y no sólo para él) significaba la separación neokantiana entre «razón teórica» y «razón práctica»:

«¡Felices los tiempos para los cuales el cielo estrellado es el único mapa de los caminos transitables y que hay que recorrer, y la luz de las estrellas única claridad de los caminos! El mundo es ancho y, sin embargo, como la casa propia, pues el fuego que arde en las almas es de la mis-

* Hay traducción castellana de Manuel Sacristán, anunciada como volumen II de las *Obras Completas* de Lukács, en curso de edición por Grijalbo. — (N. del T.)

ma naturaleza que el de las estrellas... "Filosofía es, en realidad, nostalgia", dice Novalis, "el impulso a tener el hogar en todas partes". Por eso la filosofía, igual como forma de vida *(Lebensform)* que... es siempre un síntoma del desgarramiento entre lo interno y lo externo, un signo de la diversidad esencial *(Wesensverschiedenheit)* entre el yo y el mundo, un signo de la incongruencia entre el alma y la acción.»

La nota lírica, muy propia de un escritor joven educado en el romanticismo y el simbolismo *fin-de-siècle,* revela y a la vez disimula un auténtico dilema espiritual. A diferencia de Dilthey, formado en un medio calvinista y estudiante de teología protestante antes de convertirse a la filosofía, Lukács carecía tanto de una formación específicamente religiosa como de una afinidad instintiva con esta cara de la metafísica idealista alemana del siglo XIX, a la que no parece implausible calificar de fe secularizada. Su desesperanza existencial sólo podía encontrar cauce en la dimensión de un lirismo nutrido de Hölderlin, el infortunado poeta amigo de Hegel que acabó en la locura. Las verdades buscadas por Lukács hasta 1917 eran incompatibles, por naturaleza, con una forma más prosaica de expresión. Su posterior adopción de un estilo claramente didáctico, de acuerdo con el modelo de Hegel, venía destinada a encubrir la continuidad de un pensamiento; lo que no impide que la crítica posterior haya señalado el eslabón que une al Lukács joven y al maduro en el (para él) tan importante terreno de la estética.[3] A propósito de *El alma y las formas,* un crítico había señalado ya en 1912 que

Lukács era fundamentalmente un simbolista. «Dando sus primeros pasos con cuestiones de técnica poética, Lukács aspira a una filosofía del arte que le permita incidir en las cuestiones últimas de la vida.»[4]

Este enfoque estaba largamente difundido en los cálculos en que se movía Lukács. En todo lo esencial había estado durante mucho tiempo sometido a la influencia del más consciente de los herederos espirituales de Goethe, y también, sin duda, el más grande de entre ellos, Thomas Mann. De momento conviene tener asimismo en cuenta que Lukács, en aquella época, volvía su mirada al hegelianismo por razones similares a las que indujeron a Dilthey a abandonar el neokantismo dominante en la Alemania universitaria y académica del período de pre-guerra. Sólo que Dilthey hundía profundamente sus raíces en la cultura de la clase media del protestantismo alemán de la última parte del siglo XIX, en tanto que Lukács se sentía espiritualmente a la deriva en una época en que la civilización burguesa —la única que había comprendido y apreciado— comenzaba a desintegrarse; ésa era la vital diferencia entre uno y otro. Al postular para sí el título de sucesor marxista de Dilthey —cosa que nunca hizo explícitamente, aunque así se desprende que lo hacía—, Lukács heredaba los problemas no resueltos de la *Geisteswissenschaft* y de la *Lebensphilosophie*. ¿Cómo llegar a certidumbres metafísicas estudiando la historia, si la propia investigación histórica nacía del reconocimiento de que cada cultura percibe la realidad de acuerdo con unas normas propias? Para Dilthey, la

respuesta venía a ser ella misma un acto de fe: no en las creencias teológicas de su juventud, sino en el monismo cuasimístico de Herder, Goethe, Schelling, Schleiermacher y Humboldt. La *Geisteswissenschaft* se centraba en un acto de *Verstehen* (comprensión) de la *Erlebnis* (la vivencia) en virtud del cual el pensador individual venía a trascender el nivel psicológico, reconstruyendo el significado objetivo del mundo espiritual, tal y como éste se manifestaba en las diversas culturas nacionales, con sus artes, ciencias, filosofías y religiones peculiares. Estas objetivaciones del espíritu, que consideradas en su totalidad constituyen el mundo humano, estaban en constante movimiento, pero, a pesar de todo, el suyo no dejaba de ser un ámbito suprahistórico accesible a la inteligencia reflexiva; así, pues, dichas objetivaciones podían ser entendidas por la sencilla razón de que el pensador contemplativo era, a su vez, protagonista del proceso en el cual el espíritu universal venía a diferenciarse en una multitud de espíritus individuales.[5]

En este sentido habría de referirse Lukács mucho después, en 1962, a su *Teoría de la novela* de 1916, como «típicamente representativa de la *Geisteswissenschaft*». Por aquellas fechas había hecho suyo, en efecto, el método hermenéutico de Dilthey. Un método brevemente explicado por Dilthey en un ensayo de 1900, que representaba un intento de sustituir el enfoque psicológico por una interpretación sistemática *(hermeneia)* de las estructuras simbólicas que el historiador descubre al enfrentarse a las creaciones del alma o del espíritu. Pero a diferencia de Dilthey, que

se había limitado a elaborar una tipología de visiones del mundo profundamente enraizadas en unas estructuras psíquicas inmutables, Lukács tendía a aproximarse cada vez más a Hegel. Dilthey había especificado tres tipos básicos de *Weltanschauung*: uno de naturaleza estético-contemplativa (también llamado «idealismo objetivo»); otro de carácter activista, ejemplificado por el «idealismo subjetivo» de Fichte; y, por último, un realismo naturalista representado por el positivismo de Comte y Spencer. Estas distinciones eran más kantianas que hegelianas, en la medida en que se les asignaba la función de retratar caracteres permanentes del entendimiento humano. Al superarlos, Lukács renovaba la idea hegeliana de un proceso autoactivador inherente al movimiento dialéctico del espíritu. El prefacio de 1962 a *La teoría de la novela* es explícito en este punto:

«Hay, sin duda, también un relativismo histórico positivista, y precisamente durante la guerra Spengler unió ese positivismo con las tendencias de las ciencias del espíritu, historizando radicalmente todas las categorías para negar toda validez suprahistórica, en el terreno estético, en el ético y en el lógico... El autor de la *Teoría de la novela* no va tan lejos. Él estaba buscando una dialéctica general de los géneros fundada en la esencia de las categorías estéticas, en la esencia de las formas literarias, y también históricamente; una dialéctica que tendiera a una vinculación de la categoría y la historia más íntima que la que encontraba en Hegel mismo; buscaba la permanencia en el cambio (*ein Beharren im Wech-*

sel), la transformación interior dentro de la permanente validez de la esencia *(eine innere Verwandlung innerhalb des Geltendbleibens des Wesens).»*

En esta descripción de su arranque intelectual, Lukács debería haber añadido quizá que su protohegelianismo había sido anticipado por Dilthey, en la medida en que éste nunca dejó de hacer suyo el dicho de Vico de que los hombres sólo son capaces de comprender lo que ellos mismos han hecho: *verum et factum convertuntur.* Dilthey había invocado explícitamente a Vico en contra de Descartes y el método cartesiano en general, y al hacerlo daba nueva vida a un principio metodológico común a Hegel y a Marx (con la importante diferencia de que, para Hegel, al igual que para Vico y los escolásticos que le precedieron, a la filosofía de la historia le correspondía una función retrospectiva: el espíritu sólo reconoce la lógica interna del proceso histórico después del acontecimiento).[6] Para Vico, que a este respecto aún tenía raíces hundidas en el culto a la Antigüedad, la lógica de la historia se manifestaba en el movimiento cíclico de *corso* y *ricorso.* Para los herederos franceses ochocentistas del cartesianismo, encabezados por Turgot y Condorcet, la historia venía a constituir un progreso unilineal hacia un estado de perfección intramundano. Hegel había elaborado una síntesis entre el enfoque de Vico y el credo de la Ilustración, síntesis en la que si bien abandonaba la fe en un movimiento cíclico, retenía la convicción de que el Espíritu no deviene autoconsciente en la filosofía sino una vez que una determinada

época ha llegado a su término: sólo al anochecer levanta el vuelo el búho de Minerva, como escribiera en el prefacio a su «Filosofía del Derecho». O, acudiendo a la caracterización marxiana del procedimiento hegeliano —menos lisonjera, sin duda—: «El filósofo aparece *post festum*.» Lo que distinguía a los Jóvenes Hegelianos de los años 40 del propio Hegel era la convicción de que la historia podía ser *hecha*: no ciegamente, como en el pasado —por supuesto, los hombres siempre habían «hecho», en cierto sentido, su propia historia, aunque no fueran conscientes de ello—, sino con plena consciencia. Marx no fue el único radical de su tiempo que rompió con Hegel en este punto, sólo que su ruptura vino a adquirir una singular significación histórica y mundial al enmarcarse en la teoría y en la práctica de un movimiento encaminado a transformar el mundo. Recuperando esta dimensión del pensamiento de Marx, que había sido diluida por sus seguidores y que apenas resultaba reconocible en el esquema evolucionista del socialismo europeo de 1914, Lukács seguía la lógica de un razonamiento expuesta ya en las *Tesis sobre Feuerbach* de 1845.

¿Por qué, pues, fue necesaria la primera guerra mundial y, más concretamente, la Revolución Rusa, para romper el hechizo de la *Geisteswissenschaft* contemplativa? El prefacio de 1962 a la *Teoría de la novela* da cuenta de un hecho interesante: en aquella época Lukács estaba «bajo la influencia de Sorel». Georges Sorel (1847-1922) había conseguido atraerse, en efecto, la atención del gran público con sus *Reflexiones sobre la vio-*

lencia (1906-1908); las críticas que en esta obra hacía Sorel de la superficialidad y mezquindad del liberalismo burgués venían a coincidir con el menosprecio, entonces tan extendido, del progreso material. Nuevamente nos vemos obligados a llamar la atención sobre la peculiar ambigüedad del término alemán *Geist*, que puede significar tanto «inteligencia» como «espíritu». En este último sentido, *Geist* no viene a denotar algo diferente, sin más, de la realidad material, sino algo superior a la misma. En la Alemania anterior a la primera guerra mundial estaba muy difundida, entre los intelectuales de tendencias conservadoras y románticas, la tesis de que la *Kultur* alemana difería de la *civilization* de la Europa occidental, precisamente por la atención determinante con que se centraba en el *Geist*. *Geist* que, a decir verdad, era más bien contemplativo que activo. De acuerdo con el uso diltheyano del término, «*Geistesgeschichte*» podía representar muy bien el «espíritu de la época», tal y como éste se manifiesta en el conjunto de las artes y ciencias, teniendo bien en cuenta, por supuesto, que al historiador no le es dado transformar la realidad de su propia época. La historia intelectual (posible aunque, desde luego, no única, traducción de *Geistesgeschichte*) puede reconstruir, y reconstruye, de hecho, las diversas objetivaciones del espíritu, desde la religión a los cambiantes estilos artísticos, pero es impotente para alterar las circunstancias materiales que han dado origen a una cultura particular y su «espíritu» dominante.

De acuerdo con los puntos de vista diltheya-

nos acerca del curso de los acontecimientos desde que el Renacimiento liberó el espíritu humano de los anteojos teológicos, la distinción entre historia e historiografía no presenta ningún problema especial. Dilthey era lo bastante liberal (en el sentido del liberalismo del siglo XIX) como para reconocer que el progreso era real. La humanidad era cada vez más consciente de su unidad esencial, y su autoconsciencia venía a encontrar un cauce expresivo en la percepción de ese ininterrumpido proceso conocido con el nombre de «historia». «La consciencia histórica rompe las últimas cadenas, unas cadenas que la filosofía y las ciencias naturales nunca hubieran logrado romper. Ahora, el hombre es totalmente libre.» La *Geistesgeschichte*, la historia universal del espíritu humano, procuraba la prueba de que la humanidad había llegado a su madurez. El relativismo subyacente a este tipo de consciencia sólo vino a ser problematizado por los alemanes después de la muerte de Dilthey. Su tipología de las visiones del mundo satisfacía su ansia particular de certidumbre. «Sólo a través de la historia podemos llegar a saber lo que es el espíritu humano... esta autoconsciencia histórica nos permite formular una teoría sistemática del hombre.» Sobre una tesis tan plácida como ésta, el modo contemplativo de pensamiento no podía considerarse como el más adecuado tan sólo para el historiador; satisface también al filósofo. El historicismo se autojustificaba desvelando las estructuras innatas de la psique humana. Estas estructuras se reflejaban en la historia de la filosofía, donde unos mismos modos de pensamiento

estaban eternamente en conflicto. Este enfoque coincidía con el de Hegel, si bien faltaba en él el principio hegeliano del devenir. Por otra parte, Dilthey compartía el quietismo de Hegel. Había percibido la lógica del proceso y con ello tenia ya suficiente.

De acuerdo con los presupuestos platonizantes de Hegel, el movimiento circular del Espíritu —que primero crea el mundo y luego se hace autoconsciencia en la filosofía— sólo permite un modo de pensamiento: el contemplativo. Veamos cómo da el propio Hegel curso de expresión a esta idea, con una fuerza y una convicción insuperables, en el pasaje final de la *Fenomenología del Espíritu* (1807):

«La meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu, tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación, vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la *ciencia* del *saber que se manifiesta,* uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida; solamente

del cáliz de este reino de los espíritus
rebosa para él su infinitud.
(Aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit.)»

Estos dos versos son una adaptación de unas famosas palabras de Schiller *(«Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches schäumt ihm die Unendlichkeit»)* que los historiadores de la filosofía han considerado como una versión romántica del tema del *Timeo* de Platón. Aun tomándose algunas libertades con el texto de Schiller, Hegel ha conservado el espíritu de lo expresado por el poeta. Un Dios que crea un mundo de espíritus finitos es un Dios que no es suficiente para sí mismo. El secreto del idealismo alemán reside en la convicción de que la esencia de este Dios puede ser aprehendida por el espíritu humano. Esta creencia esotérica cumplía una determinada función en el siglo XIX, pero a pesar de lo fascinante de su mensaje platónico para los artistas, estaba condenada al fracaso al entrar en contacto con el impulso crítico nacido del colapso del esteticismo contemplativo ocurrido en 1914:

«Por eso en la *Teoría de la novela* el presente no se caracteriza hegelianamente, sino, según la formulación fichteana, como el «tiempo de la pecaminosidad consumada" *(Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit)*. Este pesimismo del presente, con su coloración ética, no indica, de todos modos, ninguna reorientación general que llevara de Hegel a Fichte, sino más bien una proyección de elementos kierkegaardianos sobre la dialéctica histórica de Hegel *(ein kierkegaardisieren der Hegelschen Geschichts dialektik)*. Mucho antes de que Kierkegaard se pusiera de moda, el autor de la *Teoría de la novela* había estudiado la relación entre la vida y el pensamiento del danés... Y en sus años de Heidelberg, inmediata-

mente antes de la Primera Guerra Mundial, también había emprendido un estudio de la crítica de Hegel por Kierkegaard, estudio que no llegó a terminar. Estas cosas se citan aquí no por motivos autobiográficos, sino para aludir a una tendencia que más tarde cobró importancia en el pensamiento alemán. La influencia directa de Kierkegaard lleva obviamente a la filosofía existencial de Heidegger y Jaspers, o sea, a una oposición más o menos explícita a Hegel. Pero no hay que olvidar que el mismo renacimiento hegeliano se proponía muy enérgicamente aproximar Hegel al irracionalismo. Esta tendencia se aprecia ya en los estudios de Dilthey acerca del joven Hegel.» (Lukács, 1962.)

Esta autocaracterización difiere bastante del ensayo autobiográfico *Mein Weg zu Marx* («Mi camino hacia Marx»), con el que Lukács contribuyó, en 1933, a la revista comunista *Internationale Literatur*. Los lectores pudieron leer entonces, en efecto, que el joven Lukács había hecho su primera lectura del *Manifiesto comunista* siendo todavía alumno del *Gymnasium*, quedando tan impresionado por la misma que se puso a estudiar inmediatamente no sólo los escritos políticos de Marx, sino también el primer volumen de *El Capital*. Su conversión al socialismo no dio lugar entonces, de todos modos, a ningún cambio en sus concepciones básicas, por razones que el propio Lukács describiría en 1933 como sigue:

«Como no podía menos de ocurrir, tratándose de un intelectual burgués, esta influencia se limitó a la economía y, sobre todo, a la "sociología". Sin hacer distinción alguna entre materialis-

mo dialéctico y no dialéctico, la filosofía materialista me pareció entonces totalmente superada en el plano epistemológico. La teoría neokantiana de la "inmanencia de la consciencia" se adecuaba perfectamente a mi situación de clase y a la visión del mundo que sustentaba por aquellas fechas. Sin someterla a ningún tipo de consideración crítica, la asumí plenamente como punto de partida necesario para cualquier posible investigación epistemológica. El idealismo subjetivo extremo (tanto el representado por la escuela neokantiana de Marburg como el suscitado por Mach) no dejaba, de todos modos, de inspirarme serias reservas, dado que no llegaba a ver cómo el problema de la realidad podría ser tratado y resuelto en términos, sin más, de categoría inmanente de la consciencia. Pero todo esto no me llevó a consecuencias de tipo materialista sino, por el contrario, a una decidida aproximación a escuelas filosóficas que intentaban resolver dicho problema por una vía irracionalista-relativista, proclive, en ocasiones, al misticismo (Windelband-Rickert, Simmel, Dilthey). La influencia de Simmel, de quien he sido discípulo personal, me ayudaba a integrar los elementos marxistas que por entonces había hecho ya míos en una *Weltanschauung* de este tipo.» [7]

Es de suponer que al afirmar de este modo que su desinterés por la filosofía materialista era lo más natural en un joven intelectual burgués del tiempo de preguerra, Lukács llenaría de asombro a cuantos así venían a leer que en 1923 (cuatro años después de haber desempeñado un papel dirigente en la fracasada revolución hún-

gara de 1919) aún no estaba dispuesto a tomarse en serio el «materialismo dialéctico». Algunos de estos lectores quizá se preguntaran cómo le fue tan fácil a un vástago de la *haute bourgeoisie* aceptar, antes de 1914, la doctrina marxista de la lucha de clases y seguir al mismo tiempo resistiéndose a los dogmas, de radio comparativamente mucho menos peligroso, del materialismo filosófico. Conviene no olvidar a este respecto que en 1933 hablaba, por una parte, a un auditorio de todo punto necesitado de sus palabras y, por otra, se sentía más obligado que nunca a repudiar su idealismo juvenil y afirmar que por aquellas fechas todavía no era consciente de Marx. «En la *Filosofía del dinero,* de Simmel, y en los escritos de Max Weber sobre el protestantismo encontraba el modelo de una "sociología de la literatura" en la que aún figuraban ciertos elementos marxistas, necesariamente debilitados y diluidos y, en consecuencia, apenas reconocibles.» A decir verdad, dichos elementos marxistas resultan tan poco reconocibles, que ni siquiera los más fervientes partidarios de Lukács han sido capaces nunca de identificarlos.

Lo cierto es, en definitiva, que durante esos años anteriores a la primera guerra mundial, Lukács se debatía entre el neokantismo de Lask, el neohegelianismo de Dilthey, el irracionalismo religioso de Kierkegaard y el esteticismo del círculo de Gundolf y George; su pensamiento político reflejaba la influencia de Sorel, admirador, por entonces, de Bergson en el plano filosófico. Nada de todo ello puede esgrimirse contra Lukács, desde luego, pero tampoco parece fácil, ni

posible, explicarlo en términos referidos a su «posición de clase». Acaso fuera más justo decir que su angustia espiritual era el espejo de una civilización que sufría su primera gran crisis.

Capítulo 3

Puede que algunos lectores se inclinen a inferir de lo dicho en el capítulo precedente que el autor de *Historia y consciencia de clase* era un eminente teórico marxista e, incidentalmente, un húngaro que había adquirido su formación filosófica básica en la Alemania de antes de 1914. Esta falsa impresión debe ser corregida atendiendo a las fuentes de la evolución política y filosófica de Lukács. Como ya hemos señalado, este proceso implica una distinción artificial entre dos momentos estrechamente interrelacionados: el progresivo abandono lukácsiano del esteticismo a partir de 1914, y sus compromisos políticos durante el decenio 1919-1929. La fecha crucial es 1919, el año en el que Lukács tuvo una destacada actuación en la fugaz República Soviética de Hungría en calidad de vicecomisario de Cultura y —lo que todavía es más importante— como miembro sobresaliente del recién fundado partido comunista. Por su cargo oficial figuró durante algún tiempo en el primer plano de la actividad política; su decisiva intervención en los problemas internos del Partido, lejos de la escena pú-

blica, no ha merecido, sin embargo, igual atención. Por otra parte, sólo en años recientes ha ido percibiéndose con claridad la decisiva influencia que sobre Lukács y su evolución intelectual tuvo, con anterioridad a 1917, un teórico casi desconocido fuera de Hungría: Ernö Szontágh (Ervin Szabó).[1]

Hijo de padres judíos de clase media, Szabó (1877-1918) frecuentó la Universidad de Viena entre 1899 y 1903 como estudiante de historia y filosofía; en esta ciudad entró en relación con exiliados rusos y se hizo marxista, nutriendo su mente asimismo con lecturas de Proudhon, Nietzsche, Lavrov y Kropotkin. A su regreso a Budapest, los dirigentes del partido socialista le encargaron la edición en tres volúmenes de una antología de textos de Marx y Engels. En 1905 comenzó a manifestarse públicamente contra la dirección, más bien filistea, de la socialdemocracia húngara, acusándola de hábitos burocráticos y de una autocomplaciente confianza en la evolución; a su somnolienta pasividad oponía, asimismo, las doctrinas anarcosindicalistas que encarnaban fundamentalmente en Francia los líderes obreros radicales, que cifraban el primer paso de la revolución proletaria en la huelga general. El anarcosindicalismo era una doctrina ecléctica que se apoyaba simultáneamente en Marx, Proudhon, Sorel y Bakunin. En Francia tenía seguidores entre la clase trabajadora y había sido adoptada oficialmente por el sindicato más importante, la Confederación General del Trabajo, en la llamada *Charte d'Amiens*, en 1906.

En Hungría esta doctrina encontraba la opo-

sición no solamente del partido socialista, sino también de los sindicatos, pero, en cambio, lograba adeptos entre los estudiantes e intelectuales. Con anterioridad a 1914, estos adeptos se reclutaban entre los miembros de la *intelligentsia* austro-húngara de origen principalmente judío, de tal manera que lo que había comenzado no siendo otra cosa que una polémica teórica, fue siendo progresivamente envenenado por las animosidades raciales y la natural desconfianza de los dirigentes obreros ante los locuaces intelectuales de origen burgués. Las aversiones mutuas resultantes se agudizaron en 1918-1919, cuando, al fundarse el nuevo partido comunista húngaro, fue nombrada una dirección constituida casi en su mayoría por intelectuales, a los que luego los socialdemócratas hicieron responsables del desastre sobrevenido a raíz del fugaz experimento soviético y de la subsiguiente represión sangrienta de comunistas y socialistas por la triunfante contrarrevolución «blanca». Muerto en septiembre de 1918, Szabó no llegó a participar en el fracasado intento de repetir la hazaña leninista de hacerse con el poder, ni tampoco llegó a saber que había sido elegido miembro honorario de la Academia Socialista de Moscú. Lukács heredó su posición de principal teórico de la ultraizquierda húngara.[2]

El club estudiantil socialista fundado por Szabó en 1902, que se autodenominaba «Estudiantes Socialistas Revolucionarios de Budapest», contaba a Lukács entre sus miembros fijos. Hacia 1910, aquellos de sus primeros afiliados que no se habían trasladado a Alemania asistían a las con-

ferencias organizadas por una organización no tan militante, el *Círculo Galileo*. Este último grupo había sido fundado en otoño de 1908 con un número inicial de 256 miembros, con el objeto de representar los intereses de los estudiantes y procurar una tribuna para las actividades educacionales dentro de la Universidad. Su declaración fundacional manifestaba que el Círculo, «plenamente consciente de la misión histórica de los intelectuales... decide unificar y fortalecer los recursos intelectuales de los estudiantes húngaros... con el fin de convertirlos algún día en resueltos, conscientes y bien preparados luchadores por la emancipación social de Hungría». Con este objetivo, el Círculo promovió un tipo de campañas democráticas y anticlericales susceptibles de conquistar el apoyo natural de los liberales de izquierda, sobre todo en un país como Hungría, cuyo anticuado sistema de gobierno, aunque formalmente parlamentario, era cualquier cosa menos democrático. El Círculo organizó también conferencias y seminarios sobre filosofía, sociología, historia y estética contemporáneas, a cargo de invitados sobresalientes como Eduard Bernstein y el marxista vienés Max Adler. Aunque sólo reunió unos pocos centenares de estudiantes, constituía una tribuna libre donde se expresaban puntos de vista que, de acuerdo con los criterios locales, eran radicales, si no propiamente subversivos. La mayoría de sus afiliados podrían haber sido calificados de liberales radicales, pero su posición quedó desfigurada por el pequeño grupo anarcosindicalista del que Szabó había venido a convertirse en inspirador teórico.

Ninguna de estas organizaciones recibió ayuda o estímulos del partido socialdemócrata húngaro, ocupado a la sazón en organizar a los obreros, y cuyos dirigentes confiaban más bien en la interpretación determinista que hacía Kautsky del marxismo. Fue precisamente su repugnancia ante esta autocomplaciente ortodoxia socialdemócrata lo que le llevó a Szabó a convertirse al sindicalismo. También otros —entre ellos el futuro teórico comunista László Rudas— entraron en grave conflicto con la dirección oficial; el joven periodista Gyula Alpári, tras varios incidentes fraccionales, fue expulsado del Partido (decisión ratificada después en el Congreso de la Internacional Socialista, celebrado en 1910 en Copenhague, con el voto en contra de Lenin y de Rosa Luxemburg). A nadie pudo sorprender que Alpári emergiera de nuevo en febrero de 1919, como miembro convencido del partido comunista húngaro.[3]

Aunque Lukács no estuvo implicado en estos asuntos estrictamente políticos, mantuvo relaciones con Szabó, que a sus ojos representaba todo lo vivo y valioso que había en la tradición socialista. De ahí sus posteriores y semiapologéticas referencias a Sorel, cuyos escritos formaban parte del bagaje ideológico de Szabó. De ahí también la importancia decisiva que empezó a cobrar la noción de «consciencia» en su pensamiento. Qué podía significar este concepto para aquellos intelectuales de Budapest, podemos inferirlo de una carta dirigida a Szabó por Oskar Jászi, director de una influyente revista liberal-radical, *Huszadik Század* («Siglo Veinte»), cuyo primer núme-

ro había aparecido el 1.º de enero de 1900: «Nosotros, los intelectuales, hemos de trabajar para transformar lo que vive semiconscientemente en las masas en una nueva y completa visión del mundo, hemos de trabajar para minar la sociedad existente con las armas de la moralidad, la ciencia y las artes.» Nada había, como puede verse, de específicamente socialista, y mucho menos marxista, en esta afirmación, salvo el énfasis en el papel clave de los intelectuales a la hora de articular la consciencia de las masas. Jászi, que no dudaba en recurrir ocasionalmente al vocabulario sindicalista, sostenía que, en Hungría, el problema capital no era otro que el de la propiedad de la tierra: una tesis perfectamente razonable que compartía con los demócratas moderados. Jászi era socialista e influenció en este sentido sobre Szabó, quien a su vez allegó estas nociones a Lukács. Acaso convenga recordar que en un artículo aparecido en la revista de Kautsky, *Neue Zeit* (1903-1904, págs. 414-16), Szabó había identificado el socialismo con la lucha por la libertad y, concretamente, con lo que llamaba «el orden del mundo democrático». Rigorista ético, Szabó acabó repudiando no sólo el parlamentarismo, sino también el compromiso político como tal, practicando una especie de moralismo que, al menos hasta la toma del poder, fue compatible con el fervor revolucionario del movimiento sindicalista. El problema de mantener «pura» e incorruptible la revolución tenía que adoptar, por supuesto, una forma diferente.

Pero detengámonos un momento en la revista de Jászi *Siglo Veinte*. En sus primeros pasos, esta

publicación mensual contaba con el respaldo de algunos hombres de negocios y abogados, hasta que la orientación socialista del director dio lugar a un divorcio que, de rechazo, acabó por empujar a Jászi y a sus amigos más a la izquierda, en dirección al movimiento obrero. La revista había sido promovida inicialmente con el objeto de defender las reivindicaciones de cuño democrático-liberal en un país profundamente conservador gobernado por los grandes terratenientes, los militares y el clero. Al cabo de un año, sus editores habían fundado ya una sociedad para las ciencias sociales, que en seguida se convirtió en una tribuna de debates sobre los méritos respectivos del fabianismo, el marxismo, el sindicalismo y otras novedades intelectuales. A consecuencia de todo ello, los radicales descubrieron a un tiempo el socialismo y la sociología. Muchos de ellos procedían de familias adineradas y se hubieran dado por contentos con el liberalismo con sólo que éste hubiera tenido la más ligera posibilidad de funcionar en un país como Hungría, donde la democracia no podía sino tender necesariamente hacia la revolución (nadie ponía en duda, en efecto, que una república democrática desposeería a los grandes magnates, dueños de una tercera parte del suelo húngaro y del control del parlamento y del gobierno). En este sentido, al menos, Hungría tenía más en común con la Rusia zarista que con Alemania, por no aludir a la Europa occidental. En principio, una transformación democrática debería haberles resultado aceptable a las clases medias moderadas; sin embargo, los miembros de éstas que apoyaron inicialmente

la aventura, no tardaron en volverse atrás. Al consumar su escisión, Jászi y sus amigos no podían ya elegir: si buscaban un apoyo popular, tenían que volverse hacia el proletariado industrial. ¿Con qué propósito? En términos marxistas, aspiraban a una «revolución burguesa», por mucho que sus convicciones privadas fueran socialistas o sindicalistas. Esta clase de ambigüedad, muy extendida en nuestra época, era nueva para los intelectuales húngaros de 1910, aunque los radicales rusos y polacos habían tenido ya que luchar, durante décadas, contra los problemas dimanantes de la misma. Hablar de elevar la consciencia de las masas al nivel de la vanguardia intelectual era algo que habría sonado familiar a los oídos de Lenin y de Rosa Luxemburg. Precisamente por esta razón, a Lukács —que, al igual que Szabó, colaboraba en *Siglo Veinte*— no le fue excesivamente difícil, después de 1917, pasar de Sorel al socialismo revolucionario de Rosa Luxemburg, y después, al leninismo.

Había, desde luego, algo más: el papel clave de los intelectuales venía a traducirse inevitablemente en la insistencia en la idea de que toda revolución política debe ir precedida por una reforma moral. Para Jászi, su revista liberal era la «expresión de una nueva síntesis moral y espiritual». Szabó —director adjunto de *Siglo Veinte* y vicepresidente de la Sociedad de Ciencias Sociales no dejó nunca de subrayar el impulso ético inherente al mensaje socialista originario, y Lukács, por su parte, dedicó un ensayo en 1920 a la problemática de la moral comunista. Publicado en alemán en *Kommunismus*, órgano de la Inter-

nacional Comunista que editaba él mismo en Viena, este artículo (*«Die moralische Sendung der Kommunistischen Partei»*) fue escrito por Lukács a raíz de unas observaciones polémicas que Lenin había hecho[4] a una anterior colaboración suya en la que abogaba por un boicot a las elecciones parlamentarias. En esta ocasión, Lenin coincidía con el líder del partido húngaro, Béla Kun (fusilado por orden de Stalin en 1939) en el enjuiciamiento negativo del «ultraizquierdista» Lukács, que en 1920 aún conservaba algunos residuos de su fe sindicalista.

Pero, para nuestros fines, este incidente no es precisamente lo más importante. Lo que en realidad nos interesa es lo que entendía Lukács por «misión moral» del partido comunista. «El Partido —decía en el ensayo arriba citado— es la expresión organizativa de la voluntad revolucionaria del proletariado.» Esta formulación —más conforme con el modo de pensar de Rosa Luxemburg que con el de Lenin— recordaba bastante las de antes de 1914, cuando Lukács creía firmemente en el «decisionismo» anarcosindicalista de Sorel y Szabó. La orientación básica subyacente a esta clase de teorización era del todo compatible con el moralismo del que se había impregnado en Heidelberg, en su época de alumno y amigo de Lask. Todos estos pensadores tenían en común la creencia en el papel decisivo de lo consciente (y de la consciencia), que *no* podían aceptar como un simple epifenómeno del proceso «real» histórico.

A partir de estos postulados, el discípulo de Szabó pudo pasar, a raíz de 1917, del sindicalis-

mo al bolchevismo, una vez que la Revolución Rusa había hecho posible que los consejos obreros ocuparan el lugar de las instituciones parlamentarias burguesas. En aquellos momentos no era tan evidente que los *soviets* estuvieran efectivamente controlados por el partido de Lenin (y, en defecto de éste, por cualquier otra organización política); no les parecía, en todo caso, tan evidente, a los marxistas centroeuropeos como habría de parecérselo diez años más tarde, en la época en que Lukács había aceptado ya el leninismo, dejando atrás sus herejías luxemburguistas. No deja de resultar harto significativo que la agitación intelectual provocada en Hungría por la guerra viniera a traducirse también en un tipo peculiar y diferente de elitismo desarrollado en un sector de la izquierda política: el de los técnicos. El partido socialdemócrata y los sindicatos por él controlados no habían hecho el menor esfuerzo por organizar a los ingenieros industriales, a los científicos, a los técnicos medios, a los equipos directivos, a los administrativos y demás *white-collars.*

Estos miembros de lo que algunos autores llamarían más tarde la *Produktionsintelligenz* se habían radicalizado a consecuencia de la guerra, y ya a comienzos de 1917 —espoleados por la fase inicial de la Revolución Rusa, antes de que los bolcheviques tomaran el poder— formaron un sindicato propio con el doble objetivo de representar sus intereses corporativos y ayudar a la oposición pacifista, constituida ya por jóvenes obreros activistas, sindicalistas y socialistas disidentes. Ignorados sistemáticamente y menospre-

ciados tanto por unos dirigentes sindicales no demasiado lúcidos como por el aletargado partido socialdemócrata, estos técnicos, de politización reciente, se elaboraron una ideología socialista a su medida, que luego vino a ser caracterizada como «socialismo de los ingenieros». Su principal teórico, Gyula Hevesi, puede ser considerado muy bien como el reinventor húngaro del *saintsimonismo*, aunque, evidentemente, sus ideas se materializaron de muy distinta forma. Como dijo después un historiador comunista, Hevesi propuso

«...un plan para desencadenar una revolución mediante la acción concertada de sabotaje de técnicos e ingenieros... destinados a convertirse en los principales protagonistas de las transformaciones sociales. Hevesi rechazaba la teoría marxista de la plusvalía. En su opinión, el mayor porcentaje de plusvalía procedía de los ingenieros y de las innovaciones tecnológicas... Los trabajadores tenían que pasar a ser... aliados auxiliares en la batalla de los "productores creadores".» [5]

Armados de esta fe tecnocrática, los intelectuales izquierdistas se pusieron manos a la obra, y ya a finales de 1917 entraron en contacto con los organizadores sindicalistas de Budapest, a expensas de los socialdemócratas y de los más bien inoperantes sindicatos controlados por éstos. En este punto se les unieron algunos intelectuales marxistas procedentes del Círculo Galileo, Szabó y sus seguidores estudiantiles, y destacados socialistas contrarios a la guerra, como Ilona Duczynska, recién llegado de Suiza con literatura y propaganda que le había procurado una amiga de Lenin, Angélica Balabanova. La agita-

ción pacifista entre los representantes de los obreros, que ya de por sí simpatizaban con las ideas sindicalistas, pasó a convertirse en un factor digno de ser tenido en cuenta en la consideración de los dramáticos acontecimientos de 1918-1919, cuando el antiguo régimen de Hungría se hundió bajo el doble impacto de la derrota militar en el exterior y el malestar popular en el interior. Con la quiebra de la monarquía austro-húngara en noviembre de 1918, la situación estaba madura para la breve experiencia de la República Soviética de Hungría, tras el gobierno liberal-socialista del conde Mihály Károlyi (en el que figuraba Oszkár Kászi, representante de los burgueses radicales) que hubo de dimitir el 21 de marzo de 1919, dejando el camino libre para que los socialdemócratas formaran coalición con los comunistas, cuyos dirigentes fueron puestos en libertad 24 horas antes de ser nombrados Comisarios del Pueblo...

La participación de Lukács en estos dramáticos acontecimientos no fue, desde luego, insignificante. Vuelto a Budapest, de Heidelberg, en 1917 —tras una estancia anterior, en 1915-1916, en la que trabajó como censor en Correos, tarea que suponemos efectuaría con espíritu liberal—, se unió al futuro sociólogo Karl Mannheim y al crítico de arte Arnold Hauser para fundar la llamada «Escuela Libre de Humanidades». Esta empresa, que correspondía muy bien a las necesidades de la corriente general de la *intelligentsia* radical, no llegó a tener nunca un carácter político partidista. Buenos conocedores de Lukács han caracterizado su posición de aquellas fechas como un «socialismo moral tolstoiano».[6] Desde

luego, no se adhirió inmediatamente al partido comunista, fundado a últimos de noviembre de 1918, cuando Kun, de nuevo en Budapest, comenzó a insistir en la necesidad de escindirse formalmente de los socialistas, lo que acabó consiguiendo llevar a cabo con la ayuda de los representantes obreros sindicalistas, de los socialdemócratas disidentes, de los intelectuales anarquistas y de los «ingenieros socialistas» de Hevesi (elegido, por cierto, miembro del comité central el 15 de diciembre, a pesar de sus desviaciones no marxistas). En este mismo mes (en una fecha que ha quedado incierta), y al cabo de unas vacilaciones iniciales, Lukács ingresó en el Partido, sin ser incluido en el Comité Central, que estaba dominado por el grupo bolchevique de Kun y por un grupo de cuatro destacados ex-socialistas, entre los que se habría de distinguir László Rudas por su inflexible ortodoxia leninista-stalinista. No deja de resultar curioso que en el breve período de febrero-marzo de 1919, cuando Béla Kun y sus más cercanos colaboradores estaban en la cárcel, Lukács —junto con Tibor Szamuely, József Révai, Ernö Bettelheim y Elek Bolgár—, asumiera la dirección del Comité Central «suplente», controlado por el aparato del Partido, llegando incluso a imprimirle una línea ultraizquierdista, participando en la preparación de un levantamiento armado que se preveía para mayo. Parece como si la temporal ausencia de Kun y de los otros dirigentes formados en Moscú hubiera permitido a Lukács dar curso libre a sus inclinaciones anarcosindicalistas, en la medida en que la proyectada insurrección —que no llegó a

materializarse nunca, dado que Károlyi dimitió repentinamente, entregando el poder a los comunistas— debería haber comenzado con una huelga general para culminar en la insurrección armada y en un breve período de terrorismo. Como bien puede suponerse, la precipitada coalición de socialistas y comunistas que permitió a Kun y a sus seguidores formar gobierno de manera totalmente pacífica el 22 de marzo no gustó a los ultraizquierdistas, que sostenían la tesis de que el poder tenía que ser ganado por la violencia. Pero Lukács cedió a la disciplina del Partido y ocupó su puesto en el nuevo gobierno en calidad de comisario del pueblo en el ministerio de Instrucción Pública, a las órdenes, teóricamente, del veterano socialdemócrata Zsigmond Kunfi.

El breve y desastroso episodio de la República Soviética de Hungría sólo nos interesa aquí en la medida en que procuró a Lukács un arsenal de armas políticas y teóricas en su larga y fracasada lucha posterior contra la facción de Kun. De momento, conviene tener bien en cuenta que esta confrontación giraba en torno al problema de la «democracia burguesa»: tema polémico y constante entre los comunistas, sobre todo en un país atrasado como Hungría, donde predominaba el campesinado y donde, por consiguiente, ni siquiera una coalición de socialistas y comunistas podía esperar seriamente una mayoría electoral. Este bien fundado pesimismo en cuanto al probable resultado de unas elecciones populares había sido una de las razones por las que, en marzo de 1919, los socialdemócratas abandonaron, sin demasiado convencimiento, a Károlyi, coaligándose con los

comunistas. Exponiendo la cuestión en términos leninistas: sus dirigentes habían llegado, tras no pocas vacilaciones, a la convicción de que en Hungría una revolución democrático-burguesa era impracticable sin un breve período previo de «dictadura del proletariado».

En la situación que comentamos aún existía, sin embargo, otro problema más inmediato y apremiante. El hundimiento de la monarquía austrohúngara había dejado a Hungría a merced de una intervención militar de Rumania, Checoslovaquia y Servia, todas ellas respaldadas por las potencias occidentales en general y por Francia en particular. Esos países tenían reclamaciones territoriales sobre la mitad de la Monarquía Dual, dado que los señores feudales húngaros no sólo habían dominado durante siglos a su propio campesinado sino que, además, habían oprimido a las minorías nacionales. El armisticio que Károlyi se había visto forzado a firmar el 13 de noviembre de 1918 arrancaba a Hungría aproximadamente la mitad de su territorio. Un ultimátum presentado por el presidente (francés) de la misión militar de la Entente destacada en Budapest, el 19 de marzo, ordenando al gobierno húngaro retirar sus tropas detrás de las nuevas líneas fronterizas y amenazando con una acción militar en caso de incumplimiento de dicha orden, hizo el resto. El ultimátum suscitó los sentimientos nacionalistas y cuando Károlyi lo rechazó, poniendo en libertad a los dirigentes comunistas, éstos estaban ya en condiciones de hacerse con el poder en 48 horas al calor de una oleada de sentimientos patrióticos y populares que estaban muy lejos de ser artifi-

ciales. El dirigente socialista Sándor Garbai dio el tono del momento declarando en un discurso dirigido al Consejo Obrero de Budapest, el 20 de marzo: «Hemos de tomar una nueva dirección para obtener del Este lo que nos ha sido negado por el Oeste. Hemos de seguir la corriente de los nuevos acontecimientos. El ejército del proletariado ruso se acerca rápidamente.» Con este espíritu, la República Soviética de Hungría intentó ansiosamente amalgamar socialismo y nacionalismo en los cinco meses de su existencia. Cuando en agosto fue destruida por el ejército «blanco» del almirante Horthy, con la ayuda de fuerzas rumanas y polacas, el baño de sangre que siguió excedió con mucho todo lo que los comunistas se habían permitido por la vía del terrorismo en su breve estancia en el poder. Con palabras de un socialdemócrata muy moderado, que fue ministro de la guerra en el gobierno de Károlyi antes de tomar el mando del Ejército Rojo húngaro: «Tras el hundimiento de la revolución, los contrarrevolucionarios contaron 234 víctimas del terror revolucionario. Frente a esta cifra, dada por ellos mismos, murieron asesinados 5.000 revolucionarios en unos pocos meses.»[7]

Y esto no fue todo. El régimen de Horthy, aparte de ejecutar a 5.000 hombres y mujeres y encarcelar a 75.000 personas por supuesta complicidad con los comunistas, expulsó del país a otras 100.000. La gran mayoría eran intelectuales liberales, concretamente judíos de la pequeña burguesía existente en Hungría antes del terror blanco. Se produjo así un considerable éxodo de distinguidos académicos, profesores, investigadores

y artistas que no se habían pronunciado políticamente en términos partidistas. Frente a las proporciones de esta catástrofe cultural, la actividad de Lukács como vicecomisario del Pueblo de Instrucción, y luego como comisario, a raíz del abandono del gobierno por parte de su superior socialista, apenas merece la atención que algunos le han otorgado. No tuvo tiempo ni oportunidad de hacer otra cosa que elaborar unos decretos platónicos destinados a «elevar el elemento consciente de las masas». Qué pensaban los intelectuales socialistas de sus aliados comunistas podemos inferirlo de estos recuerdos de uno de sus líderes, todavía con vida:

«Eran filósofos, poetas y estetas que se volcaron en el poderoso torrente de la revolución, pero que no eran capaces de sostener una lucha continuada... y al final se dejaron arrastrar al fango tibio y sin fondo de sus fijas ideas doctrinarias. Los peligros acechaban desde todas partes, pero ellos se reunían... en la Casa del Soviet, entregándose a debates interminables y virulentos. Allí estaban Georg Lukács, filósofo formado en Heidelberg; József Révai, ex empleado de banco y esteta... Ervin Sinkó, el joven escritor cristiano y tolstoiano... y Elena Andreevna Grabenko, la esposa rusa de Lukács. También podían verse algunos ideólogos precipitados y volubles. Citas de Hegel, Marx, Kierkegaard, Fichte, Weber, Jean Paul, Hölderlin y Novalis planeaban por el aire...» [8]

En la campaña suscitada con motivo de su detención en Viena, en octubre de 1919, a petición del nuevo régimen húngaro y que, encabezada por

personalidades del relieve de Thomas Mann y otras grandes figuras de las letras alemanas, fue un éxito, puede verse, sin duda, un elocuente testimonio del prestigio alcanzado por Lukács en su período de Heidelberg. Puesto en libertad pocos meses después, Lukács se entregó de lleno a las disputas faccionales que por entonces hacían estragos entre los refugiados comunistas en Viena, donde el Partido, ilegal en Hungría, había abierto una oficina. (Durante estas polémicas internas elaboró las doctrinas que más adelante expondría en la colección de ensayos *Historia y consciencia de clase.*) La línea política y teórica de Lukács durante la década de los años veinte estuvo marcada por esta lucha, cuya plena significación se reveló al mundo sólo en 1956, cuando el breve «deshielo» húngaro le permitió dar a conocer al público su participación en la misma. En estos años se había aliado estrechamente a Jenö Landler, destacado superviviente de la catástrofe de 1919 y rival de Kun para la dirección del partido comunista húngaro. En 1928-1929 Lukács expuso su particular punto de vista político en un programa de acción, conocido bajo el rótulo de *Tesis de Blum* («Blum» era el «nombre de guerra» de Lukács en el seno de la organización ilegal). A raíz de la muerte de Landler en 1928 y el posterior rechazo de sus «tesis» por los dirigentes del Partido, afincados en Moscú, y por la Internacional Comunista, Lukács fue excluido de todos los niveles ejecutivos y obligado —muy a su pesar— a confinarse en la filosofía y en la crítica literaria.[9]

Las heréticas «tesis de Blum» proponían una

y artistas que no se habían pronunciado políticamente en términos partidistas. Frente a las proporciones de esta catástrofe cultural, la actividad de Lukács como vicecomisario del Pueblo de Instrucción, y luego como comisario, a raíz del abandono del gobierno por parte de su superior socialista, apenas merece la atención que algunos le han otorgado. No tuvo tiempo ni oportunidad de hacer otra cosa que elaborar unos decretos platónicos destinados a «elevar el elemento consciente de las masas». Qué pensaban los intelectuales socialistas de sus aliados comunistas podemos inferirlo de estos recuerdos de uno de sus líderes, todavía con vida:

«Eran filósofos, poetas y estetas que se volcaron en el poderoso torrente de la revolución, pero que no eran capaces de sostener una lucha continuada... y al final se dejaron arrastrar al fango tibio y sin fondo de sus fijas ideas doctrinarias. Los peligros acechaban desde todas partes, pero ellos se reunían... en la Casa del Soviet, entregándose a debates interminables y virulentos. Allí estaban Georg Lukács, filósofo formado en Heidelberg; József Révai, ex empleado de banco y esteta... Ervin Sinkó, el joven escritor cristiano y tolstoiano... y Elena Andreevna Grabenko, la esposa rusa de Lukács. También podían verse algunos ideólogos precipitados y volubles. Citas de Hegel, Marx, Kierkegaard, Fichte, Weber, Jean Paul, Hölderlin y Novalis planeaban por el aire...» [8]

En la campaña suscitada con motivo de su detención en Viena, en octubre de 1919, a petición del nuevo régimen húngaro y que, encabezada por

personalidades del relieve de Thomas Mann y otras grandes figuras de las letras alemanas, fue un éxito, puede verse, sin duda, un elocuente testimonio del prestigio alcanzado por Lukács en su período de Heidelberg. Puesto en libertad pocos meses después, Lukács se entregó de lleno a las disputas faccionales que por entonces hacían estragos entre los refugiados comunistas en Viena, donde el Partido, ilegal en Hungría, había abierto una oficina. (Durante estas polémicas internas elaboró las doctrinas que más adelante expondría en la colección de ensayos *Historia y consciencia de clase*.) La línea política y teórica de Lukács durante la década de los años veinte estuvo marcada por esta lucha, cuya plena significación se reveló al mundo sólo en 1956, cuando el breve «deshielo» húngaro le permitió dar a conocer al público su participación en la misma. En estos años se había aliado estrechamente a Jenö Landler, destacado superviviente de la catástrofe de 1919 y rival de Kun para la dirección del partido comunista húngaro. En 1928-1929 Lukács expuso su particular punto de vista político en un programa de acción, conocido bajo el rótulo de *Tesis de Blum* («Blum» era el «nombre de guerra» de Lukács en el seno de la organización ilegal). A raíz de la muerte de Landler en 1928 y el posterior rechazo de sus «tesis» por los dirigentes del Partido, afincados en Moscú, y por la Internacional Comunista, Lukács fue excluido de todos los niveles ejecutivos y obligado —muy a su pesar— a confinarse en la filosofía y en la crítica literaria.[9]

Las heréticas «tesis de Blum» proponían una

plataforma radical-democrática partiendo de la idea de que el régimen de Horthy sólo podría ser sustituido por una república democrática. De ello se seguía la necesidad de abandonar la perspectiva de una «dictadura del proletariado» en el sentido bolchevique del término, aunque sólo fuera porque Landler y Lukács buscaban una alianza con los socialdemócratas (que de nuevo habían sido legalizados y, dentro de ciertos límites, podían reanudar sus actividades). Aunque expuestas en lenguaje leninista, las «tesis de Blum» venían a ser un intento de elaborar la estrategia de una revolución democrática que en sus últimas fases podría, aunque no necesariamente, conducir al socialismo, a condición de conseguir un auténtico apoyo popular, cosa posible de aprobarse medidas en contra de la propiedad privada. En cierto modo, pues, la «desviación derechista» del Lukács de esta época se integraba en una lucha faccional más amplia, asociada al nombre de Nikolai Bujarin (1888-1938), que por aquellas fechas se oponía en el interior, al empleo del terror por Stalin y en el exterior, al aventurerismo izquierdista. No deja de resultar interesante que, hablando en 1956, a raíz de la denuncia del stalinismo hecha por Kruschev, Lukács no se atreviera a invocar la autoridad de Bujarin, la víctima más destacada de los procesos de Moscú de 1936 a 1938. A su propio «bujarinismo» de 1928-1929 debía el fin de su carrera política, aunque jamás llegara a verse privado de su carnet de afiliado y del derecho a interpretar el marxismo-leninismo para sus lectores alemanes y húngaros, siempre que no abordara, desde luego, cuestiones polí-

ticas. Y no lo hizo, en efecto, hasta que el «deshielo» del 56 le animó a reemprender su *vendetta* contra Kun y, simultáneamente, a anunciar que su retractación de las «tesis de Blum» en 1929 se había debido a consideraciones puramente tácticas.

Antes de entrar en los detalles de la célebre herejía de Lukács en 1923, convendrá dejar apuntado que su orientación general de esos años tenía poco que ver con la manera de entender Lenin la filosofía, en la medida en que al recobrar la dimensión hegeliana del pensamiento de Marx había faltado, sin saberlo, contra la versión leninista del «materialismo dialéctico» de Engels y su ingenua interpretación del papel de la consciencia, como «reflejo» o «figura» de la realidad. Simultáneamente, intentaba conciliar la concepción elitista de Lenin acerca del papel del partido comunista con su propia fe residual en Rosa Luxemburg y en el sindicalismo. Filosóficamente hablando, sus críticos leninistas le consideraban más bien como un hegeliano de izquierda que como un materialista. No obstante, Lukács concedía al «elemento consciente» una importancia de todo punto conforme a la concepción leninista de la política. La atribución al proletariado (en la práctica, al partido comunista en tanto que «vanguardia» de este movimiento) de un punto de vista radicalmente diferente del de la sociedad burguesa le proporcionaba un criterio de acuerdo con el que definir la ideología: atribuía «falsa consciencia» únicamente a la definición que la clase dominante daba de sí misma, reconociendo a la clase revolucionaria oprimida una «conscien-

cia verdadera», aunque imperfectamente articulada y, por tanto, necesitada de la guía del partido comunista.[10]

El término «vanguardia» —y todo lo que implica, es decir, el modo de forzar la marcha y dar la batalla en el momento escogido, de acuerdo con circunstancias visibles para el movimiento entero— ocultaba un problema de crucial importancia: de hecho, el Partido no era en modo alguno la sección más avanzada del ejército proletario, sino una fuerza «sin clase» que había logrado imponerse sobre un movimiento obrero inmaduro. Y esto no era, en absoluto, lo que Marx pensaba cuando argumentaba a los trabajadores que no irían a ninguna parte sin una consciencia adecuada de sus objetivos últimos. Desde la perspectiva marxista, la emancipación de la clase obrera es un asunto de la clase misma, y no de una élite de intelectuales revolucionarios. No hay duda de que la clase tiene diversos niveles de consciencia y que los socialistas están llamados a trabajar con los obreros más avanzados; pero esto es todo. Una élite en la que haya venido a encarnarse una consciencia negada a la clase, es un concepto que Marx no habría aceptado nunca. De hecho, sin embargo, Lenin no ha formulado la cuestión de una manera tan tajante. Esta formulación corrió a cargo de *outsiders*, como Lukács, que por esta misma razón no podía ser recibido sino con frialdad. No eran pocos, desde luego, los dirigentes comunistas que no acababan de percibir entonces la naturaleza de su compromiso. Pero sí estaban en condiciones de afirmar, como en efecto hicieron, que Lukács era, filosóficamente, herético, por ser

más un hegeliano de izquierda que un materialista. En lo que a sus posiciones políticas se refiere, sin embargo, sus dificultades nacían del hecho de que había ido más lejos que Lenin a la hora de explicitar las implicaciones inherentes a la nueva condición atribuida al Partido: la clase de marxismo que postulaba tenía halo elitista. Con su elevación de la «vanguardia» al papel de una entidad histórica independiente, única, en la que venía a encarnarse la consciencia verdadera de la revolución, Lukács había elaborado una versión del leninismo incompatible con la romántica exaltación luxemburguiana del movimiento de masas.

Por otra parte, al exaltar el papel histórico de una clase obrera que de hecho no era revolucionaria, en el sentido que él daba al término, Lukács preparaba paradójicamente el terreno para el posterior descubrimiento stalinista de que el proletariado es una clase contrarrevolucionaria que debe ser contenida por la fuerza. Todas las implicaciones de esta situación estallaron a los ojos del mundo cuando el levantamiento húngaro de 1956, ocasión en la que Lukács dio —y no por primera vez— muestras de inconsecuencia personal al ponerse en cierto modo de parte de los rebeldes, con el consiguiente repudio de las implicaciones de su propio elitismo. Pero no terminaron aquí las cosas. En la segunda mitad de la década del 60, un viejo amigo de Lukács, András Hegedus —antiguo compañero de Rákosi y, como tal, primer ministro de Hungría desde abril de 1955 hasta octubre de 1956— entró en conflicto con la dirección post-Stalin y post-Rákosi del Partido al exponer ciertas concepciones en exceso

heréticas, que suscitaban el espectro de un tipo diferente de elitismo, un elitismo que, por su carácter estrictamente tecnocrático, recordaba las ideas de Hevesi sobre el «socialismo de los ingenieros». He aquí algunas de sus tesis:

1. La sociología —y de hecho el conjunto de las actividades científicas e intelectuales— no puede estar al servicio de ningún partido ni de ningún credo político. Su único objetivo es la búsqueda constante de la verdad.

2. Los conflictos entre grupos de intereses en el seno de una sociedad socialista son no sólo legítimos, sino benéficos, siempre y cuando se hayan creado instituciones para resolverlos. A un sindicato, por ejemplo, le corresponde la protección de los derechos de los trabajadores.

3. La teoría marxista contiene cierta cantidad de mitos cuya función no es otra que la de galvanizar al proletariado para la acción revolucionaria. Una vez consolidado el régimen, empero, es preciso confrontar estos mitos con la realidad, con el fin de que no se conviertan en dogmas, como en la época de Rákosi. Con este fin las ciencias sociales (y especialmente la sociología) deben poder criticar libremente todos los aspectos de la sociedad.[11]

Hegedus venía a afirmar, en buena medida, que la democracia comenzaba a ser un problema real bajo el socialismo. En junio de 1968, cuando las fuerzas democráticas de la vecina Checoslovaquia parecían estar a punto de apuntarse un triunfo político, Hegedus escribía lo siguiente:

«El partido leninista se desarrolló en la lucha contra las tendencias reformistas y contra los

partidos revisionistas socialdemócratas, convirtiéndose en el partido dirigente en la lucha de la clase obrera por el poder y en la batalla librada por los obreros para conseguir este fin. El objetivo era la consecución de un dominio que pusiera fin al derecho de apropiación privada del capital y a todas las formas institucionales de dominación capitalista construidas sobre la propiedad privada o cuya finalidad fuese la protección a cualquier precio de ésta. Quien no valore cuidadosamente esta función histórica del partido leninista, y todas sus consecuencias, difícilmente podrá entender ninguna de las lecciones de nuestra historia más reciente.

»Con la consecución del poder por parte de la clase obrera, se presenta una nueva situación: el partido que lucha por el poder se convierte en el partido en el poder, con todas las consecuencias tanto positivas como negativas, del hecho. (Esta nueva función creó una situación particularmente difícil a aquellos partidos que, debido a peculiaridades de la situación histórica, sólo vinieron a convertirse en potentes organizaciones calificadas para conducir a las masas en esta segunda fase.) Para resolver los nuevos problemas se abrían caminos distintos, pero una cosa era ineludible: de una forma u otra había que construir y estabilizar un sistema de administración pública de un tipo nuevo, es decir, una disciplina cívica que, de acuerdo con lo que discutimos aquí, significaba que el poder real tenía que ser entregado a las más diversas organizaciones de administración...

»Tres alternativas... se propusieron en los años

inmediatamente posteriores a la victoria de la revolución socialista...

»La primera, elaborada por Trotski, proponía la creación de un estado monolítico de acuerdo con un modelo militar (que nadie se sorprenda por el hecho de que después Trotski fuera el crítico más virulento de una solución que en el plano histórico él mismo había sido el primero en formular y que fue Stalin quien puso en práctica).

»Los partidarios de la segunda alternativa eran los representantes de la llamada «oposición obrera». Pretendían que, a todos los niveles de dirección económica, fueran los obreros o, mejor aún, los sindicatos que los representan quienes eligieran a los responsables económicos (desde el encargado hasta el comisario del pueblo). Defendían el método colegiado, es decir, la «dirección colectiva» frente a la dirección individual...

»Personalmente, me encuentro en una posición muy difícil a la hora de abordar... la tercera alternativa; en parte, creo que está fuera de toda duda que Lenin percibía —aunque no llegara a formularla así— la diferencia entre el poder de gestión y la autoridad de la sociedad; por otra parte, sin embargo, estoy muy lejos de suponer que Lenin lo viera todo correctamente...»

Desde la fe ciega de la primera generación de comunistas húngaros, el autor de estos párrafos había recorrido, sin duda, un camino muy largo. Volvamos ahora a la formulación que de esta fe hizo Lukács, a raíz de su tránsito del «ultraizquierdismo» al leninismo,

Capítulo 4

En los capítulos anteriores hemos seguido el hilo de los debates cuya confluencia hizo de Viena, por un breve período, la capital intelectual de Europa central. Al entrar ahora en el tema de la obra más importante de Lukács sobre teoría marxista, nos situamos en el centro del torbellino. Acaso convenga recordar que por aquella época Viena era cuna, asimismo, del psicoanálisis y del positivismo lógico, y que ninguna de estas dos escuelas influyó sobre Lukács. En años posteriores habría de mencionar a Freud, pero para deplorar lo que llamó su «irracionalismo», juicio no compartido, desde luego, por los influyentes marxistas de la escuela de Frankfurt, formada en la década de los 30. En cuanto al positivismo lógico, un converso a Hegel sólo podía ver en él el inevitable resultado de la ortodoxia neokantiana que ya había repudiado antes de 1914. En términos de historia intelectual, quizá tenga algún significado que la publicación de *Historia y consciencia de clase* (1923) coincidiera casi con la aparición impresa del *Tractatus* de Ludwig Wittgenstein (1922). Ambos autores, por otra parte —célebres

después por su radical apartamiento de su primera ortodoxia, cada uno en su campo—, desaprobarían unas obras que habían exaltado la imaginación de sus contemporáneos. Pero aquí acaba todo paralelismo. Aunque uno y otro se habían formado a la sombra de la decadente monarquía de los Habsburgo, sufriendo los efectos propios de las tensiones que aquejaban a una cultura que se desmoronaba, apenas cabría imaginar dos personas más diferentes entre sí que Georg Lukács y Ludwig Wittgenstein.

Se ha dicho, y no sin razón, que *Historia y consciencia de clase* debe la duradera audiencia de que se ha beneficiado a la manera como Lukács procede a recuperar en ella la dimensión hegeliana del pensamiento de Marx. Su explosivo efecto sobre el movimiento comunista europeo se debió, en realidad, a razones bastante simples. La Internacional Comunista acababa de embarcarse en la larga y ardua tarea de «bolchevizar» sus diversas secciones nacionales, es decir, en la tarea de transformar un abigarrado ejército de viejos pacifistas, anarcosindicalistas y socialistas de izquierda, en leninistas disciplinados. Desde el punto de vista de los herederos de Lenin —a los que apenas unía otra cosa que la común veneración al líder que yacía paralítico en el Kremlin, después de su segundo ataque en marzo de 1923, diez meses antes de que la muerte viniera a poner término a su sufrimiento silencioso— nada hubiera tenido que ser mejor recibido que la repentina aparición de una escuela de comunismo específicamente «occidental» representada por teóricos como Lukács, el profesor de filosofía alemana

Karl Korsch y el marxista italiano Antonio Graziadei. El torrente de injurias que cayó sobre Lukács en 1923-1924 puede ser explicado, al menos en parte, por animosidades de facción. La fuente principal de esta histeria debe cifrarse, de todos modos, en la mentalidad de los comunistas rusos, para quienes Lenin se había convertido en un icono sagrado. Toda «desviación» de lo que ya se denominaba «marxismo-leninismo» constituía una afrenta a su fe, y evocaba al mismo tiempo el espectro terrible de unas herejías incontrolables debidas a comunistas insuficientemente bolchevizados. La lucha contra Lukács «en el frente filosófico» pasó a ser ocupación primordial de los filósofos soviéticos, como A. M. Deborin, I. Luppol, G. Bammel y otros exégetas de Lenin, pero también se allegaron a ella los líderes políticos. En el quinto congreso del Comintern, celebrado en junio-julio de 1924, Bujarin —portavoz máximo del partido ruso en asuntos teóricos desde la muerte de Lenin— se limitó a hacer una breve observación deplorando las «recientes recaídas en el viejo hegelianismo». Su camarada Zinoviev, demagogo a un tiempo vanidoso e inepto, cuyas dotes mentales apenas si le capacitaban para el exaltado papel que se había atribuido, expresó toda su cólera contra los «ultraizquierdistas», similares, en todo, a los «revisionistas»; para ello invocaba el sacrosanto nombre de Lenin, llenaba de sarcasmos a los «profesores» Korsch, Lukács y Graziadei y declaraba solemnemente que sus aberraciones no podían seguir siendo toleradas.

Lo que hacía tan embarazoso este asunto es que en *Historia y consciencia de clase* Lukács es-

tablecía una conexión más bien artificial entre Lenin y Rosa Luxemburg; una conexión que contrastaba con el hecho de que por mucho que esta última fuera considerada como una heroína revolucionaria desde su fusilamiento por los oficiales alemanes, en enero de 1919, había sido aliada de los mencheviques y no había dudado en criticar los principios y la práctica de los bolcheviques. En 1924, el «luxemburguismo» todavía no era una herejía de mayor cuantía ni existían indicios razonables de que pudiera llegar a serlo el «trotskismo» (de todas formas, Lukács no tuvo nunca la menor simpatía por Trotski). Entre los comunistas occidentales tenía su vigencia, de todos modos, una corriente «ultraizquierdista» de origen sindicalista que no acababa de aceptar la idea de que la única función de los consejos obreros fuera la de ratificar los decretos del Partido. El desarrollo intelectual de Lukács desde el anarcosindicalismo de Szabó hasta el socialismo revolucionario de Luxemburg, y de aquí a Lenin, hacía de él un elemento peligroso, de suerte que su obra política, aparecida en 1923, podía ser interpretada, con su gran carga de citas leninistas, en un sentido nada favorable por la autoritaria dirección bolchevique.

En cuanto a la amenaza latente de «desviación» política, a las conclusiones esotéricas que podían sacarse de estos ensayos, los más teóricos de Lukács, no les correspondía un peso excesivo, a excepción quizá de lo que concernía a su audaz crítica del tratamiento engelsiano de algunos conceptos lógicos y epistemológicos. Y es que esta cuestión apuntaba, en efecto, de manera directa

al leninismo en tanto que filosofía, ya que la única obra filosófica importante de Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, comprometía a sus seguidores a adherirse al «materialismo dialéctico» de Engels, así denominado por el «fundador del marxismo ruso», G. V. Plejanov (1856-1918), cuya calidad como teórico Lenin tuvo siempre en alta estima. El marxismo soviético, en su aspecto estrictamente filosófico, tenía y tiene sus raíces en Plejanov y en Lenin. Ambos fueron partidarios rígidos de lo que por entonces pasaba por ser el marxismo ortodoxo, a saber, la codificación del pensamiento de Marx llevado a cabo por Engels a raíz de la muerte de su amigo y maestro. De ahí que, cuando Lukács irrumpió en 1923 con una interpretación realmente original, que problematizaba la interpretación engelsiana de Kant y Hegel (e, implícitamente, de Marx), el furor de la ortodoxia —tanto en Centroeuropa como en la URSS— no tuvo límites. Algo similar ocurrió con Korsch, cuyo *Marxismus und Philosophie* enjuiciaba al materialismo en general y el «materialismo dialéctico» en particular como un intento ingenuo de volver a posiciones prekantianas. Al igual que Lukács, Korsch y sus partidarios consideraban que el marxismo era, sin duda —como había afirmado en 1888 Engels en su célebre ensayo sobre Ludwig Feuerbach—, el heredero de la filosofía clásica alemana. Pero, precisamente por esta razón, incumbía a los marxistas evitar toda recaída en el pensamiento prekantiano, es decir, «precrítico». En la medida en que Engels, en puntos dispersos, había caído en esta tentación, Lukács —seguro de haber asimilado plenamente el

significado de la filosofía de Kant y de Hegel durante su estancia en Heidelberg antes de la guerra— se sintió obligado a corregirlo. *Historia y consciencia de clase* llevaba el subtítulo de *Estudios de dialéctica marxista,* indicación harto elocuente de que su autor no deseaba tener ningún contacto con el «materialismo». Pero la ofensa verdaderamente flagrante todavía iba más lejos. Lukács no sólo ponía en duda la comprensión engelsiana de Kant y Hegel, sino que llegaba a definir el materialismo de la Ilustración como «la forma ideológica de la revolución burguesa».[1]

Para entender por qué esta frase, aparentemente inofensiva, ofendió tanto a los comunistas rusos y centroeuropeos, hay que considerar previamente la relación filosófica y política existente entre las revoluciones francesa y rusa. La visión leninista del mundo descansaba enteramente en una asimilación muy peculiar del materialismo francés del siglo XVIII, cuya forma contemporánea venía a estar representada, en opinión de Lenin, por el marxismo. Cuando en alguna ocasión —por ejemplo, en los *Cuadernos filosóficos* de 1914-1916, publicados por vez primera en 1932 y reimpresos en el volumen 38 de las *Obras completas*—, subraya Lenin la importancia de la *Lógica* de Hegel, que había estudiado bastante sistemáticamente, no puede menos de tenerse la impresión de que nunca llegó a captar la incompatibilidad del método dialéctico de Hegel con el materialismo doctrinario en el que se había formado. Su consideración de Kant, en particular, era por completo negativa; de ahí que el tratamiento, más bien inadecuado, que de Kant hace Engels

en su ensayo sobre Feuerbach, le bastara para darse por definitivamente convencido —al igual que Plejanov antes que él— de que Kant y Fichte no merecían demasiada atención. Lukács, que había llegado a Hegel a través de la severa escuela neokantiana, estaba mejor informado. Pero no llegó a percibir que, aventurándose por ese camino, venía a dar, involuntariamente, contra el centro mismo de la visión leninista del mundo. Para Lenin y para los marxistas rusos que sustentaban sus puntos de vista, Kant representaba una amenaza latente, en la medida en que su «agnosticismo» en lo tocante a la existencia de un «mundo real» independiente de la inteligencia abría verosímilmente una puerta falsa al «fideísmo», es decir, a la religión. Si la mente no reflejaba el mundo tal y como éste era realmente, si había algo incognoscible —una «cosa-en-sí», por emplear la expresión kantiana—, ¿acaso no podrían afirmar entonces los metafísicos idealistas que la ciencia empírica era una ficción necesaria? Y de concedérseles esto, ¿acaso no surgiría de nuevo, subrepticiamente, la teología? Lenin modificó esta posición, desde luego, hasta el punto de llegar a reconocer que el elemento consciente humano no era pasivo. Pero apenas cabría negar que nunca abandonó la teoría del conocimiento a la que se había adherido inicialmente, como tampoco puede ignorarse que siguió insistiendo en la importancia crucial del «materialismo dialéctico» como filosofía de la naturaleza. Al materialismo le incumbía la tarea de proporcionar una explicación global del universo (¿cómo podría reemplazar, si no, a la religión revelada y a la metafísica idea-

lista?). Así, pues, al negar Lukács que el marxismo tuviera algo que ver con la ciencia natural, vino a sacudir los pilares básicos del edificio leninista. Y cuando se atrevió a citar a su antiguo maestro Heinrich Rickert declarando que el materialismo era un «platonismo invertido»,[2] puso sus sacrílegas manos en la propia arca de la alianza. A raíz de su caracterización del materialismo como un producto «burgués», estaba bien claro que a cualquier «ultraizquierdista» europeo le iba a ser posible extraer las más alarmantes inferencias acerca del carácter «proletario» de la Revolución Rusa.

Frente a unos temas tan explosivos, las reservas lukácsianas acerca de si Engels había entendido o no a Kant, eran relativamente inofensivas, aunque no por ello menos perjudiciales, dado que venían de un filósofo bien formado y que, además, se declaraba marxista. En 1888 Engels había asumido, a decir verdad, una posición completamente insostenible. En su impaciencia por refutar lo que él llamaba los «fantasmas filosóficos» de Hume y de Kant, llegó a apelar a «la experimentación y la industria» como prueba de la posibilidad de un conocimiento exhaustivo del mundo real.[3] Como bien observa Lukács, tal postura sólo podía explicarse sobre la base de una completa incomprensión del fenomenalismo kantiano, que en modo alguno dudaba de la posibilidad de un avance ilimitado del conocimiento científico. Kant había enunciado algo de todo punto diferente, a saber, la tesis de que ni siquiera el conocimiento más completo de todos los fenómenos naturales que se presentan a la

inteligencia podría superar el profundo dilema connatural al pensamiento humano: el hecho de que percibe el mundo con ayuda de un aparato mental que impone sus propias formas (las categorías) a la materia bruta de la experiencia. El malentendido hundía sus raíces en el fracaso a que se había visto abocado Engels en un intento de seguir a Hegel a lo largo de un camino que se remontaba hasta el racionalismo metafísico de los griegos (y de Spinoza), un racionalismo que confería a la Razón el poder de penetrar en la naturaleza verdadera de la realidad. Excluida esta vía, no quedaba sino la alternativa entre el fenomenalismo de Kant y el positivismo de las ciencias sociales y naturales, un positivismo que se negaba a aceptar la distinción entre fenómeno y nóumeno, «cosas para nosotros» y «cosas en sí (mismas»). También cabía, desde luego, retroceder al «realismo ingenuo» de los escolásticos, para quienes este problema no existía en absoluto. Años después, algunos filósofos católicos llegarían a considerar el tomismo y el leninismo como aliados potenciales frente al hegelianismo, el positivismo y el kantismo...[4] En definitiva, el realismo escolástico y el materialismo dialéctico vienen a afirmar los dos la existencia de un mundo objetivo e independiente del pensamiento. Con independencia de la consideración que merezca esta doctrina, no puede negarse que posee un respetable árbol genealógico que se remonta nada menos que hasta Aristóteles. Si los filósofos soviéticos sólo se hubieran ocupado de problemas epistemológicos, las herejías de Lukács no habrían tenido por qué quitarles tanto el sueño.

Pero, como bien puede suponerse, había algo más. La palabra «materialismo» tiene un doble significado. Puede interpretarse significando la realidad del mundo exterior; para Engels, sin embargo, significaba más: la primacía de la «materia» en tanto que substancia absoluta en la constitución del universo. En *este* sentido específico, el materialismo no es una teoría del conocimiento, sino una doctrina metafísica sobre el mundo. Afirma que la materia (o la naturaleza) es antes que el espíritu, o que el espíritu es una emanación de la materia. Estas afirmaciones no pueden ser probadas ni refutadas. Su aceptación se resuelve en un acto de fe religiosa (o antirreligiosa). Declarando que tanto Marx como él mismo habían asumido el «materialismo» frente al «idealismo» hegeliano, Engels no quería decir que sostuvieran una teoría del conocimiento distinta de la de Hegel, sino que consideraban la «materia» como más fundamental que el «espíritu». Que Marx se haya manifestado o no concretamente sobre este punto no es cosa que nos incumba aquí de manera directa; lo importante es que ésta fue, sin duda, la posición de Engels y que Lukács, en 1923, la rechazaba.

Lukács proponía, en los capítulos centrales de *Historia y consciencia de clase*, una teoría genuinamente dialéctica que quitaba toda base a la rancia polémica entre materialistas y espiritualistas. Cabría resumir su posición en los siguientes términos: materialismo y espiritualismo son la tesis y la antítesis de un debate que hunde sus raíces en un esfuerzo frustrado por superar la hendidura abierta entre sujeto y objeto. La solu-

ción no radica en optar por una u otra, sino en trascender el campo de la disputa, cosa que puede hacerse tratando, al igual que al propio Marx, la práctica como unión concreta de pensamiento y realidad.

Exponiendo estas ideas, Lukács daba pasos sustantivos por un terreno virgen, al menos en lo concerniente a los marxistas de la época, y confería nueva vida, al mismo tiempo, a un modo de pensamiento perfectamente característico de la filosofía clásica alemana. Es preciso insistir en la necesidad de ver claramente lo que esto venía a implicar. Los críticos de Lukács subrayaron lo que dieron en llamar su hegelianismo, aunque simultáneamente defendieran el enfoque de todo punto hegeliano operante en los últimos escritos en Engels, sobre todo en su *Dialéctica de la naturaleza*. En su defensa de la ortodoxia materialista había un elemento de insinceridad, en la medida. al menos, en que los mejor informados de entre ellos no podían ignorar que la idea de una «dialéctica de la naturaleza» había sido tomada por Engels de la «Lógica» —paradigmáticamente idealista— de Hegel. Al volver así a Hegel, Engels revivía el proyecto romántico de una «filosofía de la naturaleza». La plausibilidad o pertinencia de esta línea de pensamiento para un materialista es cosa que divide claramente incluso a los mismos leninistas. Los más escrupulosos de entre ellos tienden hoy a renunciar a los viejos intentos de elaborar una ontología omnicomprensiva. Toda empresa de este tipo implica, en efecto, una vuelta a la idea hegeliana de la identidad o coincidencia última del «ser» y la «consciencia». De ser ello

así, resulta lógico ver un elemento de autoconsciencia en la naturaleza, pero en tal caso, el materialismo en sentido estricto ha venido a ser abandonado. De ahí la clara inconsecuencia de los críticos de Lukács que en 1923-1924 le acusaban de introducir conceptos idealistas en el marxismo.

Este punto no incide, de todos modos, en el corazón teórico de la disputa. Ambas partes operaban con razonamientos tomados de Marx y de Hegel, pero sus respectivas comprensiones de lo que la herencia cultural de uno y otro vienen a significar diferían básicamente. Para los filósofos soviéticos, el marxismo era una teoría «científica» del socialismo, en el sentido que el término «ciencia» había ido cobrando entre 1880 y 1920 para Engels, Kautsky y otros representantes de la ortodoxia socialdemocrática: un enfoque teórico basado en la distinción —familiar a todo científico— entre el mundo «real» de los «hechos» objetivos y las nociones subjetivas que sustentan los individuos acerca de la realidad que tienen delante. Para cuantos se habían formado en esta tradición, se sobreentendía que la «ciencia» partía de una división tajante entre los hechos brutos, compactos y resistentes y el sueño especulativo. En este sentido, no podía hablarse de una diferencia esencial entre los discípulos socialdemócratas de Engels y los marxistas soviéticos, por mucho que Lenin hubiera calificado a Kautsky de filisteo impenitente. El activismo de Lenin se limitaba a lo político; ni su tardío descubrimiento de Hegel en 1914-1916 ni su afán personal de acelerar ocasionalmente la marcha de la «historia» habían abierto la menor grieta en su cientificismo radical.

Para él, la teoría era una cosa y la práctica otra muy diferente; y la práctica, para ser efectiva, tenía que inscribirse en el proceso, determinado casualmente, cuya operancia se suponía vigente tanto en la naturaleza como en la historia.

Pueden presentarse, evidentemente, ocasiones históricas susceptibles de ser aprovechadas o desaprovechadas; al Partido vendría, precisamente, a incumbirle la tarea de moldear las circunstancias, sin esperar pasivamente a que el mundo fuera adoptando la forma deseada. Con este fin, Lenin introdujo un elemento dialéctico en la teoría y la práctica revolucionarias. El papel de la *consciencia* como factor decisivo en la determinación del resultado de la lucha política salía así de la oscuridad en que lo había sumido esa especie de evolucionismo darwinista sustentado por Kautsky (seguidor en este punto de Engels), que había venido a ocupar el puesto del principio marxista de «unión de la teoría y de la práctica». La insistencia de Kautsky en las «leyes históricas» (que concebía de acuerdo con el modelo de las ciencias naturales) acabó por provocar una rebelión general que si por una parte llevó a los socialistas radicales al campo bolchevique, por otra incitó al ex-soreliano Mussolini y a sus amigos al irracionalismo y al elitismo fascistas. El parcial retorno leninista a Hegel —impulsado por la catástrofe de 1914 y el hundimiento de la Segunda Internacional— jamás llegó, por otra parte, a la radical renuncia al positivismo propuesta por Lukács en *Historia y consciencia de clase.* El materialismo francés del siglo XVII seguía alimentando las bases filosóficas de la visión leninista del mun-

do; de ahí que su insistencia en el papel crucial de la consciencia no tuvo consecuencias filosóficas. De la encrucijada de los años revolucionarios de 1917 a 1923 surgió el concepto de una vanguardia omnisciente armada de una comprensión «científica» de la historia: el partido comunista. En posesión de una verdadera penetración en la (inevitable) marcha de la historia, al Partido le incumbía la tarea de unir e incitar al proletariado a la acción revolucionaria cuantas veces lo exigiera la situación. De cara a este objetivo, sólo se necesitaba una correcta apreciación de lo que en lenguaje comunista se conocía con el rótulo de «elemento subjetivo», es decir, el nivel de consciencia política. Sus dirigentes precisaban, por otra parte, medios organizativos para poner a las masas en movimiento. Y éste era el servicio que venía precisamente a prestar el aparato. En la medida en que «el Partido» veía su relación con «la clase» como un simple «momento» dentro de una totalidad dialéctica, encarnaba la verdadera autoconsciencia de la época. De ahí, asimismo, que sus líderes tuvieran que aparecer como infalibles, hasta el punto de acabar prisioneros de su propia mitología.

En 1923, Lukács oponía a este divorcio mecánico entre el sujeto de la historia (el Partido) y su objeto (las masas) la idea de que el proletariado —la clase revolucionaria por excelencia— estaba destinado a emancipar a la humanidad en el curso de su propia emancipación de las condiciones de vida que le imponía el capitalismo. Salvo en lo tocante a su uso del término «reificación» *(Verdinglichung)* en lugar del más familiar de

«alienación» *(Entfremdung)* —concepto, por otra parte, que sólo llegó al público unos diez años más tarde, cuando al fin vinieron a resultar ampliamente accesibles los escritos del joven Marx—, Lukács volvía en lo esencial a la posición de Marx en 1844-1845. La originalidad del joven Marx en aquella época se debía a su tesis de que una simple chispa de autoconsciencia crítica podía prender la mecha revolucionaria que habían ido logrando las inhumanas condiciones de vida impuestas al proletariado primitivo. Permitiendo a los oprimidos tomar consciencia adecuada de su verdadero papel, la *teoría* crítica se traduce en *práctica* revolucionaria, lejos, pues, de todo hábito (filosófico) contemplativo. La consciencia venía a ser concebida así de manera totalmente diferente a como lo hiciera el positivismo científico de finales del siglo XIX. En efecto: lejos de «reflejar» simplemente un proceso en curso, la consciencia *transformaba* la situación histórica total en la que se integraba. Y podía hacerlo porque, en determinados momentos excepcionales, «una revolución en el pensamiento» asumía el carácter de fuerza material. En situaciones de este tipo —situaciones revolucionarias en sentido marxiano—, la distinción convencional entre teoría y práctica se esfuma o, más bien, se dialectiza, la relación existente entre una y otra: teoría y práctica son elementos *(Momente)* de una totalidad (la historia) que, por así decirlo, viene a hacerse transparente. La escisión entre los hechos exteriores «objetivos» y el razonamiento «subjetivo» sobre los mismos es superada por la aparición del «sujeto-objeto idéntico» de la historia: una

parte de la humanidad (la clase revolucionaria) ascendida al nivel de la autoconsciencia.[6]

Con esta vuelta a la posición del joven Marx, Lukács se apartaba de la ortodoxia y justificaba la acusación de negarse a sancionar la concepción «materialista» del conocimiento como «reflejo» *(Abbild)* de un mundo exterior radicalmente separado de la inteligencia humana. Lukács podía defenderse, sin duda, arguyendo que era fiel a Hegel y a Marx. La categoría de la «totalidad», que jugaba un papel central en su pensamiento, formaba parte, asimismo, de la herencia idealista que Marx había incorporado a su propia teoría. La tesis de que el autor de *El Capital* había sido un humanista cuyos estudios económicos concretizaban una crítica filosófica de la sociedad burguesa, aún no podía beneficiarse del respaldo que obtendría al ver la luz el borrador inédito de *El Capital* —los *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* de 1857-1858 *— años después, en 1939-1941; pero, falto de pruebas documentales, Lukács había sabido penetrar, de todos modos, a través del disfraz positivista deliberadamente asumido por Marx en sus últimos años. Todo esto era, evidentemente, escandaloso y justifica el conocido torrente de reproches que hubo de sufrir Lukács tan pronto como Moscú dio la señal de ataque. La acogida, muy desigual, que tuvo su obra entre los lectores occidentales, de quienes cabría haber esperado mayores simpatías

* Hay traducción castellana del Equipo Comunicación con el título de *Los fundamentos de la crítica de la economía política*, Madrid: Alberto Corazón, editor, 1972.

hacia un hereje tan notorio, es cosa —debida, sin duda, a muy diferentes razones— que precisa, asimismo, de cierta explicación.

En realidad, Lukács no se había enfrentado solamente a la incipiente ortodoxia soviética, sino también a los socialistas occidentales que durante dos generaciones habían intentado sistemáticamente conquistar para Marx el respeto académico, presentando su obra como una construcción «axiológicamente neutral» *(Wertfrei)*, muy alejada de los orígenes hegelianos del autor. Que el estudio de los «hechos» hubiera de distinguirse netamente de los «juicios de valor» era un principio caro no sólo a los científicos naturales, sino asimismo a los sociólogos —de todas las orientaciones políticas—, que aspiraban a ser reconocidos profesionalmente por los medios académicos. Las bases filosóficas de esta rígida distinción entre «hechos» y «valores» habían sido elaboradas por la escuela neokantiana, que contaba con influyentes seguidores entre liberales y socialistas. En sus últimos años, Max Weber había sabido procurar al creciente ejército de sociólogos el tono apropiado con su estoico pesimismo y su negativa a dejarse llevar por sublimidades de orden moral o religioso. Subyacente a esta actitud latía la convicción de que, para cuantos no creyeran en una divinidad, la verdad sobre la vida era algo poco menos que intolerable, de tal modo que más valía no arriesgar afirmaciones generales sobre el mundo. Sentimientos de este tipo encontraron eco entre los científicos empiristas y los psicólogos freudianos; los neokantianos, por su parte, prefirieron cultivar un tipo de estoicismo que re-

legaba la especulación metafísica al desván, o más bien al jardín de infancia. Se daba por supuesto que el compromiso con la ciencia (*Wissenschaft*) implicaba la obligación de negarse a pintar el universo con colores agradables para el poeta o para el filósofo idealista *démodé*. A los ojos de todos estos autores, lo peor era la arrogancia de escritores como Lukács, que afirmaban que las limitaciones inherentes al conocimiento humano, o la infranqueable barrera existente entre el estudio científico de los «hechos» y la adhesión práctica a unos «valores» podían ser vencidas volviendo a la desacreditada filosofía de Hegel. Y cuando se atrevió a afirmar que la aparente irracionalidad de la existencia era simplemente una enfermedad cultural, una consecuencia de la «reificación» en las condiciones impuestas por la sociedad burguesa, hasta socialistas como Karl Mannheim —destacado fugitivo de Budapest, que luego alcanzaría cierto renombre en Heidelberg con una doctrina inspirada en partes iguales en Weber y en Lukács— se sintieron obligados a alzar sus voces de protesta.

No obstante, fue precisamente este rechazo de la dicotomía hecho-valor lo que realzó la figura de Lukács a los ojos de toda una generación de relevantes intelectuales centroeuropeos formados al margen del esquema optimista de la época de preguerra, hastiados del irracionalismo romántico de la derecha y sin fe en el utopismo socialista casi místico de escritores como Ernst Bloch. Encontraron en la obra de Lukács de 1923 lo que ningún otro teórico era capaz de ofrecer: un análisis marxista que partía de los hechos sin renun-

ciar por ello a la herencia hegeliana en nombre de la «ciencia». Hasta la aparición de su libro, estos intelectuales habían considerado el comunismo como una simple extensión de la Revolución Rusa (acontecimiento importante, sin duda, pero que no parecía ofrecerles una solución para sus propios problemas), un movimiento puramente político limitado a un país relativamente atrasado. Lukács venía, en cambio, precisamente a reivindicar una significación universal para el mismo. De acuerdo con su interpretación del marxismo, la revolución proletaria era la clave para descifrar el enigma de la historia. Para que una tesis tan vasta pudiera resultar plausible hacía falta algo más que las accidentales circunstancias determinantes del singular clima mental de la República de Weimar. Combatiendo tanto el cientificismo como el neokantismo, Lukács incidía el centro mismo de la filosofía contemporánea. De llevar razón, la fe positivista en la ciencia no pasaba de ser una ilusión burguesa a la hora de aplicarla a la totalidad concreta llamada historia. También desde la extrema derecha podía hacerse, sin duda, una aserción de este tipo y ciertamente en aquellos mismos años Spengler, el Nietzsche empobrecido, causaba gran impacto en la clase media alemana; su *Decadencia de Occidente* (1918-1922) contribuyó grandemente a la preparación de esta importante capa social para el advenimiento del Tercer Reich. Si los comunistas alemanes y austríacos no hubieran estado tan completamente cegados por su fidelidad a Moscú, habrían podido percibir en la obra de Lukács una verdadera y efectiva réplica a Spengler y a Heidegger, cuyo

Ser y tiempo (1927) degradó las mentes de toda una generación de estudiantes universitarios. En este sentido, si Lukács hubiera tenido la fuerza de carácter necesaria para mantener su posición, en lugar de caer en un profundo silencio e incluso en el repudio de sus planteamientos iniciales, habría ayudado no poco a levantar un dique contra la creciente marea de irracionalismo.

Esto no quiere decir, por supuesto, que las tesis expuestas en *Historia y consciencia de clase* estén al abrigo de toda crítica. Su mensaje político —inspirado en Rosa Luxemburg y en Lenin— descuidaba un punto capital: el hecho de que «un proletariado revolucionario», en el sentido del joven Marx, sólo podía darse en una fase de desarrollo social que la Europa central de la década de los años veinte ya había dejado atrás. En todo caso, e independientemente de la mayor o menor capacidad de Lukács como teórico político, apenas cabría negar que planteó el debate a un nivel tal que por vez primera un número significativo de intelectuales centroeuropeos tomaron en serio una versión hegelianizada del marxismo. Una versión en la que estos intelectuales encontraban su propia tradición cultural, liberada de trabas idealistas y sometida a un giro radical que la convertía en competidor lleno de atractivo a los ojos de una *intelligentsia* desorientada por la disolución del liberalismo y la quiebra de la fe religiosa. El materialismo soviético, en cambio, sólo podía confirmar a los alemanes cultivados en su convicción de que los rusos no tenían idea de la filosofía y llevaban un atraso de cincuenta años sobre su época.

Para aprehender lo que realmente estaba en juego por aquellas fechas —no sólo para Lukács, sino asimismo para toda una civilización a punto de caer en el nihilismo cultural y político—, parece necesaria una breve incursión a la filosofía moral. Sólo así quedaremos equipados para nuestro posterior encuentro con el Lukács tardío (el autor, entre otras obras, de *El asalto a la razón*, el más flojo, posiblemente, de sus libros, aunque no por ello deba ser descuidado).

El prólogo de 1967 a *Historia y consciencia de clase* no nos ayuda gran cosa en la empresa de clarificar esta cuestión. En palabras del propio Lukács el libro «... significó el intento acaso más radical de reactualizar lo revolucionario de Marx mediante una renovación y continuación de la dialéctica hegeliana y su método. La empresa resultó tanto más actual cuanto que por los mismos años se hacían cada vez más intensas en la filosofía burguesa las tendencias a la renovación de Hegel. Es verdad que estas tendencias no tomaron nunca como base la ruptura filosófica de Hegel con Kant, y que, por otra parte y por influencia de Dilthey, se orientaban a lanzar puentes teoréticos entre la dialéctica hegeliana y el irracionalismo moderno».

Este pasaje va seguido de un breve examen de la exposición hecha por Karl Löwith (en *De Hegel a Nietzsche*) de Marx y Kierkegaard como «fenómenos paralelos resultantes de la disolución del hegelianismo». De todo lo cual el lector difícilmente podría inferir en qué consistió con exactitud la originalidad filosófica del Lukács de 1923. A esta pregunta habría que responder diciendo

que vino a proponer una teoría de la historia destinada a resolver un problema *moral*: el de la relación de la teoría con la práctica.[6]

En la filosofía de Kant —o al menos en la versión de la misma ofrecida por los neokantianos, entre los que se formó Lukács—, la vida moral queda radicalmente divorciada del conocimiento teorético del mundo (fenomenal) de la apariencia. No puede inferirse lo moralmente obligatorio de simples razonamientos; si el mundo material puede ser entendido con ayuda de la lógica científica, el mundo moral, por el contrario, no. La naturaleza (había enseñado Kant) sigue leyes causales inalterables, en tanto que la vida moral individual es libre y se autodetermina. A las decisiones morales se llega consultando cada uno su consciencia, consciencia cuyas manifestaciones —de las que es ejemplo máximo el «imperativo categórico» del deber para con los otros hombres— reciben su sanción última de un ámbito transfenoménico inaccesible a la comprehensión. De ello se sigue la imposibilidad de una teoría de la moral, en el sentido de percepción válida de una escala objetiva de valores enraizados en la naturaleza de la realidad. Las decisiones prácticas (éticas y por tanto políticas) no pueden deducirse de ninguna teoría —verdadera o falsa— sobre el universo. Porque la libertad no pertenece al mundo de las apariencias y, por lo tanto, no viene determinada causalmente. De ocurrir tal, la moralidad no podría decirnos lo que *debemos* hacer. De ahí que la sanción última de la ética kantiana sea el «ideal», es decir, aquello que *debería* existir o ser, pero que no es.

Rechazando esta conclusión —que Fichte había llevado a sus últimos extremos, hasta el punto de hacerla totalmente paradójica y acabar con su efectividad práctica—, Hegel volvía a una posición básicamente aristotélica. Nuevamente era necesario habérselas con una práctica basada en la percepción de verdades absolutas sobre el hombre y el mundo. La ética de Hegel (al igual que su política) hundía sus raíces en su filosofía del Espíritu, una filosofía que no exigía ninguna barrera insalvable entre lo que «es» y lo que «debería ser». Al «poner a Hegel sobre sus pies», Marx conservaba este enfoque, abandonando, sin embargo, la metafísica espiritualista de Hegel. Un marxista que en 1923 volvía a Hegel no tenía por qué preocuparse de la rígida distinción neokantiana entre hecho y valor, ciencia y ética, teoría y práctica. La *historia* se ocupaba de todo ello, en la medida en que la comprensión de la historia como *autocreación del hombre* ponía al descubierto la estructura profunda del hombre en cuanto «ser-en-el-mundo» (por emplear un vocabulario puesto de moda por los existencialistas contemporáneos —y rivales— de Lukács). *Describiendo* la condición humana, este tipo de filosofía *prescribía* al mismo tiempo la ética que conviene al hombre.

Todo esto venía implícito —y en cierto modo explícito— en *Historia y consciencia de clase.* Se trataba, en suma, de un desafío al moralismo kantiano y al inmoralismo nietzscheano, y sólo por ello merecía ya esta obra ser tomada bien en serio, como hicieron, por ejemplo, diez años después los neomarxistas de la llamada «escuela de

Frankfurt», reunidos en torno a la *Zeitschrift für Sozialforschung*, principalmente Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y Herbert Marcuse. Su resultado inmediato fue, no obstante, la división de las élites intelectuales del marxismo centroeuropeo y del Este en facciones rivales. Porque si Lukács llevaba, en efecto, razón, se hacía necesario tratar la herencia del idealismo alemán con un espíritu muy diferente del que proponía el ensayo engelsiano sobre Feuerbach. Nada más fácil para los comunistas que rechazar el moralismo neokantiano, que había llegado incluso a convertirse, entre los socialdemócratas, en la filosofía de los discípulos «revisionistas» de Bernstein. Lo que ya no parecía tan fácil era el abandono del evolucionismo «materialista», cuya versión rusa había sido legitimada por Lenin con su aprobación de los escritos de Plejanov. A los buenos leninistas les resultaba, por último, de todo punto imposible seguir a Lukács en la apropiación *global* de la herencia de Hegel. Porque el punto en el que convergían su política y su ética era la noción de una totalidad autoactivante, en virtud de la que la esencia del hombre es puesta en conformidad con su existencia. La «identidad sujeto-objeto» (por emplear la terminología hegeliana) se *realiza* en el proceso histórico superando la «alienación» (Lukács decía «reificación») impuesta a los hombres por sus circunstancias materiales autocreadas, y la revolución proletaria es el acto mediante el cual este proceso «se manifiesta a sí mismo» y es llevado de manera efectiva a su consumación: ser sucedido por la sociedad sin clases del comunismo,

que representa la «realización de la filosofía» (otro tema que Lukács tenía entonces en común con su colega en herejías Karl Korsch).

El problema no acaba aquí, desde luego, dado que al afirmar la posibilidad de una penetración privilegiada en la lógica de la historia, Lukács afirmaba implícitamente que las conclusiones filosóficas eran independientes de los hallazgos de los sociólogos empiristas, los economistas o los teóricos políticos. Utilizado en defensa del marxismo contra críticas ingenuamente inconscientes de la naturaleza socialmente condicionada de su propia posición, este tipo de razonamiento tenía una función polémica útil. Su peligro latente desde el punto de vista del Partido vino a ponerse de relieve, sin embargo, en las ocasiones en las que Lukács se sintió lo suficientemente libre como para declarar que la verdad acerca de la situación histórica era ésta o aquélla. Que a partir, aproximadamente, de 1930, sus manifestaciones coincidieran con la ortodoxia soviética, en el apoyo, por ejemplo, de Stalin frente a Trotski o (en 1963) de Moscú frente a Pekín,[7] no es, en este sentido, lo más relevante.

Sus heréticas palabras en ocasión de la revuelta húngara de 1956 mostraban con bastante claridad que —al menos en principio— se reservaba el derecho a afirmar que el Partido (incluido el partido soviético) podía estar en el error. A una persona formada en un medio cultural occidental puede no parecerle demasiado extraordinario que un eminente teólogo se sienta con títulos suficientes como para corregir los errores de la jerarquía, pero en la atmósfera bizantina del cesaropapismo

moscovita, donde la autoridad política había hecho la ley (incluso la ley espiritual) durante largos siglos, estas pretensiones eran intolerables.

Una vez oficializado el leninismo, todo abandono de la línea ortodoxa se traducía automáticamente en la exclusión de las filas de los fieles. Los contumaces errores de Lukács (por no hablar ahora de sus dramáticas retractaciones) eran el precio que éste había de pagar por conservar el privilegio de seguir participando en un movimiento cuyos dirigentes tendían a considerarlo con indisimulado disgusto y desconfianza. Si bien es cierto que, en alguna ocasión, Lukács les replicó manifestando —treinta o cuarenta años después del acontecimiento— la poca estima que le merecían, y la significación puramente táctica de sus humillaciones «autocríticas», también lo es que finalmente acabó suscribiendo las tesis que en *Historia y consciencia de clase* —su obra más brillante e influyente— había tratado con el desdén que merecían.

Lo importante era su filosofía; y al renunciar a ella sacrificaba realmente un elemento de la tradición hegeliana cuya pérdida progresiva iba a dejarse sentir, y no poco, en su posterior obra de crítica literaria.

Capítulo 5

Todo marxista preocupado de alguna manera por los problemas filosóficos parte necesariamente de la visión antropocéntrica de la historia que Marx y Engels heredaron de Kant y de la Ilustración alemana en general: el hombre está situado en el centro del mundo social creado por el hombre mismo, y este «mundo» comprende la esfera del arte, que refleja una dimensión particular del espíritu humano. Si el autor en cuestión debe algo a la estética de Hegel, intentará relacionar la escuela hegeliana con la herencia del idealismo alemán, por una parte, y con el movimiento romántico, por otra. Se encontrará en tal caso ante el hecho desconcertante de que la *Crítica del juicio* de Kant preparó el camino a las *Cartas estéticas* de Schiller, que, a su vez, influyeron no solamente sobre el joven Hegel, sino asimismo sobre su viejo amigo y después enemigo, Schelling, el filósofo del romanticismo alemán. Si, al igual que Lukács, este autor considera el «idealismo objetivo» de Hegel como un paso hacia el naturalismo de Feuerbach y de Marx, interpretará el «idealismo subjetivo» de Kant y de Schiller como una aberración, en la que, por supuesto, no considerará

incurso a Hegel. Sólo que este enfoque de la cuestión presenta ciertas dificultades. En efecto: si, por una parte, Hegel estuvo en algunos aspectos muy cerca del romanticismo, en tanto que Kant encarnó el racionalismo de la Ilustración alemana de la manera más pura e irreductible, por otra Kant, que abandonó la escena en 1804, apenas se dejó afectar por la reacción conservadora frente a la Revolución Francesa, a la que en su madurez Hegel llegaría a rendir un reticente tributo. Marx interpretó el idealismo de Kant al modo de una transformación típicamente profesoral del activismo revolucionario francés, en contemplación germánica; pocas dudas podían, ni pueden, de todos modos, abrigarse en lo que a su adhesión a los *ideales* de Rousseau y, en general, de la Revolución Francesa se refiere. El entusiasmo de Hegel por Rousseau fue mucho más reservado, y su discreto apoyo a Napoleón (en el que coincidía con Goethe) venía a ser el reflejo de una aceptación resignada de la ley del absolutismo ilustrado que había sustituido al experimento democrático intentado por los jacobinos. En la actitud de Hegel hacia Napoleón hay algo en común con la abierta admiración de Lukács por Stalin: el capitán que aguanta a pie firme la tormenta aunque para ello tenga que sacrificar a la mitad de la tripulación y a la mayoría de los oficiales. Los pensadores alemanes siempre se han sentido atraídos por el despotismo ilustrado; al menos en este aspecto, Lukács se inserta en una tradición sólidamente arraigada en la perspectiva pasiva y contemplativa de la *Bildungsbürgertum* alemana de los años anteriores a la guerra de 1914.

Estas consideraciones no son extrañas al centro teórico del problema que nos ocupa en la medida en que la autonomía del hombre, como ciudadano y constructor de su propio mundo, es el tema esencial tanto de la ética de Kant como de su estética. Hay toda una línea de pensamiento que lleva de la *Crítica del juicio* a las posiciones del joven Marx a través de los escritos del joven Fichte y de Schiller. Si el hombre es la medida de todas las cosas —y éste era el tema central de la estética kantiana—, un orden político que no respete la autonomía del hombre está condenado por definición. Desde este presupuesto básico sólo había que dar un paso muy corto para llegar al jacobinismo del joven Fichte. Que el efímero radicalismo de Fichte cobró nueva vida en las obras y en la actitud de los discípulos de Hegel conocidos indistintamente con el rótulo de Jóvenes Hegelianos o Hegelianos de Izquierda, es, sin duda, un lugar común de la historia intelectual de Alemania. También es cosa sabida que estos pensadores, entre ellos el joven Marx, se rebelaron contra el lado conservador y contemplativo del pensamiento de Hegel. Y es justamente este aspecto de la filosofía hegeliana el que se manifiesta con mayor plenitud en su *Estética*.[1]

Su enfoque de la cuestión impone a Lukács, de entrada, ciertas trabas, en la medida en que no está en condiciones de percibir todas las implicaciones de lo que se ha llamado la posición prometeica de Marx: su adhesión a la doctrina —esencialmente feuerbachiana— de que el hombre libre, autónomo y emancipado es a un tiempo el presupuesto de la filosofía y la verdadera finali-

dad de toda la actividad humana. El hombre es sujeto en un mundo de objetos, y todo lo que dé testimonio de su poder creador es un paso hacia esa autodeterminación total a la que Marx da el nombre de libertad. Desde el punto de vista marxiano, la debilidad del idealismo «subjetivo» reside en su manera de tratar esta emancipación como un simple *desiderátum*, en tanto que Hegel había mostrado que la emancipación del hombre se consuma en la historia: lo verdaderamente real (la libertad humana) accede a sí mismo a través de un proceso necesario de conflicto y autocontradicción. Pero esta introducción de cierto determinismo lógico no venía, en realidad, a acabar sino con la coerción del moralismo kantiano: un moralismo en desacuerdo constante con la condición miserable del mundo real. El elemento nuclear de todas las formas del idealismo alemán —la convicción de que la humanidad está destinada a imponer forma y sentido a un universo que es su propia creación inconsciente— queda intacto. El hombre llega al límite de sus posibilidades, y aunque en la esfera del trabajo está en interacción con un determinado medio material, en el ámbito del arte goza de una genuina libertad. El significado último de la creación artística es, pues, ontológico: el arte desvela la verdadera naturaleza del hombre como ser de la especie.

El estudioso de los escritos de Lukács sobre estética no puede menos de percibir que esta posición antropocéntrica le sirve de criterio para juzgar todas las obras de arte. La categoría de la totalidad, nuclear del marxismo, reviste una importancia especial a los ojos de Lukács, en la

medida en que le permite relacionar las creaciones individuales con tipos o géneros correspondientes a estadios históricos particulares del proceso de emancipación gradual del hombre de las cadenas que él mismo se ha impuesto. El análisis de la «reificación» llevado a cabo en *Historia y consciencia de clase* se sitúa, pues, dentro de un *corpus* centrado en una filosofía de la historia que Lukács heredó de Feuerbach y de Marx, pero también de los grandes filósofos del idealismo alemán: Kant, Fichte y Hegel.

Llegados aquí hay que dar cuenta, sin embargo, de una dificultad: esta cuestión impone al intérprete de la obra de Lukács un procedimiento totalmente en desacuerdo con la expectativa de los lectores que se hayan acercado al tema a través de las traducciones de sus trabajos de crítica literaria. Casi todos ellos corresponden al período stalinista y, por consiguiente, no pueden ser considerados —al menos en parte sustantiva— sino como harto poco aprovechables. Un ejemplo ilustrativo es la compilación publicada en 1950 en versión inglesa bajo el título de *Studies in European Realism*. La mayoría de los ensayos reunidos en este volumen son de una banalidad tan llamativa que desafían no sólo la crítica, sino la simple exposición. Escritos a fines de la década de los 30, cuando Lukács vivía en Moscú en calidad de refugiado alemán apenas tolerado, y dados a conocer en publicaciones destinadas a cumplir una función propagandística entre los compañeros de viaje, estos trabajos no merecen realmente la atención de nadie seriamente ocupado en literatura francesa o rusa: la temática escogida en

aquella época con el fin de promover la amistad franco-soviética en todos los ámbitos. No hace falta, de todos modos, ir muy lejos: el nivel intelectual de esta obra puede medirse perfectamente a la luz de lo que él mismo escribe en el prólogo sobre los grandes críticos rusos del siglo XIX, Vissarion Belinsky (1811-1848) y Alexander Herzen (1812-1870); según Lukács, estos autores «fueron los precursores del método cuyos puntos culminantes vienen marcados por los nombres de Lenin y Stalin». Asimismo, en un ensayo más bien anodino sobre la estética de Hegel, publicado por primera vez en Hungría (1951) y recogido después en el volumen 10 de las *Werke*, no sólo rinde tributo a la obra («que hace época») de Stalin sobre lingüística (un hito, según Lukács, en la filosofía del arte), sino que llega incluso a decir en otro punto que «sólo la aguda crítica a que Lenin y Stalin sometieron la teoría entera de la Segunda Internacional y el genio con que aplicaron los principios del marxismo a la era del imperialismo, guerras mundiales y revolución proletaria hicieron posible el ulterior desarrollo del marxismo en el campo de la estética». Y ésta no es la única afirmación de este tipo —en un ensayo que se presenta, en principio, como una discusión sobre la herencia hegeliana en el dominio del arte—; el volumen de la edición germano-occidental lleva, por otra parte, un prefacio (fechado en Budapest, septiembre de 1952) en el que viene, una vez más, a magnificar los méritos filosóficos de Lenin y Stalin, y muy especialmente la incursión del segundo a la teoría del lenguaje.

En honor a Lukács —que por entonces vivía

bajo un de los regímenes más duros y agobiantes que haya conocido el mundo, un régimen que apenas si le permitió conservar la cabeza fuera del agua—, nada añadiremos sobre estos penosos ejercicios de regularidad militante. Quienquiera que lea los prólogos de Lukács a sus ensayos sobre los realistas rusos (fechados en Budapest, febrero de 1946 y septiembre de 1951), y revise acto seguido el prefacio de 1964 a la edición germano-occidental de sus *Werke*, que juzgue por sí mismo si llevaba razón al dar por concluido el asunto de «sus retiradas tácticas durante las controversias de 1949-1950» con una serie de observaciones cerradas con la siguiente (e inofensiva) afirmación: «Si a los antiguos estudios sobre literatura soviética añado ahora uno nuevo relativo a la significación de Solzjenitsin, es simplemente como mera continuación de mi anterior actividad en este campo.» Acaso podamos inferir a qué se refería al hablar de las «controversias de 1949-1950» —desarrolladas en el momento culminante de una de las más graves purgas de la era stalinia-na, esta vez en Hungría—, de un trabajo sobre la cuestión del ultrastalinista József Révai, antiguo alumno de Lukács y luego su más acérrimo crítico. Para Révai, «el silencio [de Lukács] sobre la literatura soviética» durante la década del 40 en Hungría era muy significativo. ¿Acaso no había criticado durante los años 30 tanto la «decadencia burguesa» como la literatura soviética? ¿Y no significaba esto que Lukács «seguía anclado en el terreno del realismo burgués clásico»? Una grave acusación, sin duda, sobre todo porque remitía a las antiguas desviaciones de Lukács.[2]

La mera enumeración de estas circunstancias debería bastar para acabar con la idea de una posible separación de la obra de Lukács como crítico literario —o como sociólogo de la literatura— de sus compromisos políticos y filosóficos. La sugerencia de una separación de este tipo no se ha ganado en plausibilidad por el hecho de que sus críticos stalinistas y zdanovistas intentaran en alguna ocasión descubrir rastros de esteticismo incluso en sus manifestaciones más ortodoxas de los años 30. De su escaso entusiasmo por la literatura soviética, Révai deducía que, en opinión de Lukács, para reproducir fielmente la realidad un escritor no tenía que ser necesariamente comunista. «Esta inclinación al objetivismo resulta, por desgracia, perceptible en toda la obra del camarada Lukács.» Sólo que el verdadero problema, según Révai, estaba en otra parte: en realidad, Lukács nunca había conseguido vencer su simpatía por un tipo de progresismo —político, filosófico y artístico— que, si bien era «democrático», no llegaba a ser socialista. En otras palabras (no pronunciadas, en realidad, hasta que el propio Lukács aclaró las cosas durante el deshielo húngaro de 1956), que nunca había abandonado las posiciones de sus «tesis de Blum», tesis enunciadas, como se recordará, en un momento en el que intentaba convencer a los comunistas húngaros de la necesidad de abandonar su sectario desprecio por la tradicción democrática:

«¿Cuál es el origen de estas ideas? Al comprometerse en la lucha contra el fascismo, el camarada Lukács ha olvidado la lucha contra el capitalismo, no sólo en los últimos cinco años, sino

ya mucho antes. En su combate contra la decadencia imperialista, ha ido oponiendo al fascismo las antiguas formas plebeyas de revolución popular, así como las tradiciones de la democracia burguesa, generalizándolas, idealizándolas y mitologizándolas... Profundamente inserta en la teoría literaria del camarada Lukács, que frente a la literatura de la decadencia imperialista, a la ideología del fascismo exalta el realismo de la gran burguesía, late oculta la idea de un retorno a la "democracia plebeya" como sistema que posee un carácter estable.» [3]

Por mucho que deba ser expuesto en un lenguaje menos sectario, en este reproche opera, sin duda, un elemento último de verdad. Lo que Isaac Deutscher caracterizó en una ocasión como el «amor intelectual de Lukács» por Thomas Mann ilumina una curiosa ambivalencia en la actitud de Lukács hacia esa cultura burguesa de la que él mismo era un notable producto. Aunque, de todos modos, tampoco esta cuestión puede ser disociada de su evolución personal y política desde mediada la década de los 20.[4]

Una vez remitida la tormenta provocada por *Historia y consciencia de clase,* Lukács empezó a ser considerado como un marxista-leninista bastante ortodoxo que había logrado superar sus aberraciones «idealistas». A un elogioso estudio sobre Lenin (1924) hizo seguir un resumen prudentemente crítico de la obra de Bujarin sobre el materialismo histórico (1925) y dos largos y documentados ensayos sobre Lassalle (1925) y Moses Hess (1926); escritos en Alemania y publicados en una revista de gran prestigio, *Archiv für*

die Geschichte des Sozialismus, fundada antes de 1914 y destinada a los estudiosos del socialismo, estos trabajos no han sido traducidos (al inglés). Se trata de unos escritos que revelan un conocimiento nada común de la historia socialista, historia enfocada, desde luego, desde la perspectiva marxista, y que contienen pocas ideas que en Moscú hubieran podido ser consideradas de algún modo subversivas, a pesar de las críticas a que con justificación difícilmente discutible sometía los elementos de sociología para principiantes de Bujarin. El más interesante de estos ensayos, el dedicado a Moses Hess, destaca aún hoy por su defensa del «realismo» hegeliano frente al «utopismo» idealista de Fichte, y en cierto modo debe ser considerado como una acción de retaguardia en el curso de su lenta retirada de las peligrosas posiciones que había ocupado tres años antes. En él llamaba la atención de los lectores sobre ese interesante hegeliano que fue August von Cieszkówski, clarificaba algunos aspectos de la crítica feuerbachiana a Hegel y venía, por último, a explicar el fracaso de Hess en su intento de elaborar una ética socialista acorde con su aceptación de la antropología sentimental de Feuerbach. Se trata, sin duda, de uno de los escritos más originales y penetrantes de Lukács, muy superior a muchas de sus manifestaciones posteriores de naturaleza filosófica. Como en el caso del precedente ensayo sobre Lassalle, evidencia un rigor y un dominio del tema que no pueden menos de echarse a faltar en algunas de sus críticas posteriores y mejor conocidas, críticas que nunca debieron haber sido publicadas ni, en consecuencia, tradu-

cidas. Lukács tenía entonces cuarenta años y estaba en la cima de su capacidad de escritor, dueño de un estilo conciso e incisivo, libre todavía de la aburrida obligación de producir obras por encargo para un público semiilustrado. La edad dorada de la efímera República de Weimar coincidió, y no por azar, con un período de relativa tranquilidad tanto en el plano nacional como en el internacional, entre las diversas facciones del movimiento comunista. Era un momento apropiado para un teórico como Lukács, que había visto con claridad que el marxismo sólo se impondría en el mundo académico y en la cultura nacional, en general, de satisfacer las más estrictas exigencias de rigor y profundidad. El posterior deslizamiento del partido comunista alemán hacia la histeria ultraizquierdista —transposición mecánica de las luchas faccionales rusas a la Europa central— acabó con estos prometedores comienzos, ayudando posiblemente a Hitler a subir al poder sobre las ruinas del liberalismo, la socialdemocracia y el comunismo.

En este cuadro, el incansable esfuerzo desplegado por Lukács durante éstos y los siguientes años para inclinar a Thomas Mann a favor del «progreso» asume un significado que cobraría todo su relieve con la catástrofe de 1933. A diferencia de los autodidactas en cuyas manos estaba la dirección efectiva del partido comunista alemán —y no digamos ya de sus consejeros «teóricos», salidos en su mayor parte de los cafés de Viena y que vivían en un mundo de sueños de su propia creación—, Lukács tenía un profundo conocimiento de la historia y de la cultura alema-

nas. Sabía muy bien —y éste llegaría a ser uno de sus temas preferidos— que la Ilustración alemana del siglo XVIII había sido derrotada por un movimiento contrarrevolucionario, que el esquema básico de la mayoría de los alemanes ilustrados era totalmente antidemocrático y que el irracionalismo constituía un peligro real e inminente que conllevaba no sólo la amenaza de una regresión cultural, sino asimismo la de un desastre nacional. También era consciente —otra circunstancia que le distinguía de los teóricos semiilustrados del PC alemán y del Comintern— de que la orientación básica de la cultura nacional no era incompatible con las perspectivas de la democracia y del movimiento obrero. El país más reaccionario de Europa —un país cuya autoconsciencia había cristalizado en el contexto de una guerra contra la Revolución Francesa— ocupaba la región más estratégica, más dinámica y más fuertemente industrializada de la Europa Central. La derrota militar de 1918 había irritado a todas las clases de la población, incluidos los obreros, que en mayoría aplastante prestaron su apoyo a la guerra, aunque no aprobaran sus fines imperialistas de conquista. En comparación con sus vecinos europeos, Alemania era un gigante industrial y bien podía convertirse una vez más en un gigante militar. La ideología dominante —una mezcla de romanticismo reaccionario, militarismo agresivo, culto a la fuerza y odio irracional a todo lo occidental, liberal, humanista, cosmopolita o «judío»— tenía sus baluartes en las escuelas y universidades. En tanto que en Francia el cuerpo docente era, en todos sus grados, de orientación pre-

dominantemente izquierdista y podía ser ganado muy bien por una forma humanista de socialismo, en Alemania los profesores formaban las tropas de choque del nacionalismo y de la reacción. Nada más evidente para todo aquel que tuviera los ojos abiertos. Durante decenios se habían lamentado de esta situación respetables burgueses demócratas, como el hermano de Thomas Mann, Heinrich, ardiente «occidentalista» y francófilo. Era un lugar común entre la pequeña, pero influyente, comunidad judía que en los años 20 representaba, en Alemania, los últimos elementos de un liberalismo que había sido mayoritariamente abandonado —entre sus viejos adeptos— por el nacionalismo. Era una cuestión evidente, asimismo, para los socialdemócratas y a ello se debió, en parte, que se agarraran como a un clavo ardiendo a la frágil República que ellos mismos habían creado en 1918. La inhabilidad con que ejercieron su papel —perdiendo en el proceso toda influencia sobre la minoría de obreros e intelectuales auténticamente radicales— no les impidió percibir que estaban sentados, en realidad, sobre un volcán. La República de Weimar no sólo era impopular (desde 1920 ni siquiera podía contar ya con una mayoría parlamentaria estable), sino que su simple existencia irritaba grandemente a los militares, a buena parte de los estudiantes, a una gran mayoría del personal docente de escuelas y universidades, a un importante bloque del campesinado y al grueso de las clases medias provincianas. Los dos pilares de la primitiva coalición de Weimar —la socialdemocracia y la Iglesia Católica— no imponían el menor respe-

to al Ejército, a la aristocracia terrateniente ni a la alta burguesía protestante. Los socialdemócratas sólo podían apoyarse en los sindicatos, y los católicos —como iba a probar el fácil triunfo de Hitler en 1933— estaban deseando abandonar aquel barco a la deriva para entregarse a un régimen autoritario.

En estas circunstancias, había razones válidas, a corto y largo plazo, para hacer el intento de inclinar a favor del socialismo a una clase media que había olvidado o repudiado su vieja adhesión al humanismo liberal y a los ideales democráticos de 1848. Los adversarios stalinistas de Lukács, que años después le acusarían de intentar revivir la herencia de la Revolución Francesa, no andaban del todo desencaminados. Olvidaban, sin embargo, que, en Alemania, todas las razones estaban a favor del ensayo de sentar las bases de una adhesión al marxismo como la representada por escritores del tipo de Georg Büchner, Heinrich Heine, Nikolaus Lenau o el aristócrata liberal Platen, por quien Lukács tenía una afección particular. En un determinado momento —entre 1830 y 1848— se había producido en el mundo alemán una decantación hacia el radicalismo en el pensamiento y una explosión humanista en la poesía. Sin forzar demasiado las cosas, podría afirmar muy bien que estas corrientes remitían a la gran época clásica de la filosofía, de la literatura y del arte en Alemania: la época de Goethe, Hegel y Beethoven. Apoyándose sobre esta base e intentando la anexión de Thomas Mann a la tradición humanista, Lukács no venía a dar curso simplemente a una maniobra propagan-

dística, sino que se centraba en el empeño de situar a Marx y a Engels como clásicos de la literatura alemana. Los socialdemócratas que le habían precedido por este camino —el biógrafo de Marx y crítico literario Franz Mehring (1846-1919), sobre todo— no habían conseguido otra cosa que convertir una fracción insignificante de la clase media liberal a la causa socialista. Lukács reemprendió la tarea justamente donde Mehring la había dejado. Filósofo de gran formación, no se hacía excesivas ilusiones en cuanto a la pretendida falta de importancia de la «superestructura ideológica». La batalla decisiva tenía que librarse al nivel de la elección consciente entre las dos corrientes centrales de la cultura alemana: el racionalismo y el humanismo por un lado, y el irracionalismo y la barbarie por otro. En términos políticos: la *intelligentsia* tenía que ser «convertida». Pero esto no se conseguiría nunca sembrando una propaganda ensordecedora en oídos poco dispuestos ya de por sí a escuchar. La conversión tenía que ser auténtica y había de partir de la consciencia de un propósito común: la restauración de la tradición clásica alemana anterior al torrente romántico y a su fruto catastrófico: la «barbarización de la antigüedad» por Nietzsche y toda su progenie fascista.

Por desgracia para Lukács —y no sólo para él—, el éxito de la operación dependía de circunstancias independientes de su voluntad; muy señaladamente, de la mentalidad de los comunistas alemanes, húngaros y austríacos. Hacia 1930 comenzó a dejarse sentir una nueva oleada de fanatismo sectario —un fanatismo legitimado median-

te el recurso a diversas citas de Stalin pero promovido, en realidad, por algunos fanáticos que figuraban como inspiradores «teóricos» de los diversos movimientos comunistas centroeuropeos— que se aferraba a la tesis de que el mundo en general, y Alemania en particular, habían entrado en una fase prerrevolucionaria. Este absurdo sin nombre vino a verse reforzado por el luminoso descubrimiento de que la socialdemocracia y el fascismo eran hermanos «gemelos», aserto verdaderamente demencial que ya en 1924, antes de que Stalin y sus acólitos lo hicieran suyo, había sido proferido por Zinoviev; ninguno de ellos creía necesario esforzarse por conocer mejor el mundo situado más allá de las fronteras de la Unión Soviética. En el marco de este «giro a la izquierda» (que comprendía asimismo un curiosísimo experimento de «literatura proletaria» en Rusia), el PC alemán se decidió a publicar una revista literaria, *Die Linkskurve*, en la que comenzó a colaborar Lukács en 1931, tras de una estancia de un año en Moscú en 1930-31, que le ayudó a liberarse de sus residuos prestalinistas. Sus colaboraciones en *Die Linkskurve* y otras publicaciones comunistas de la Alemania de aquellos años son de lectura más bien penosa. No pueden considerarse de otro modo que como obra de un hombre que se ha efectuado a sí mismo una especie de ablación indolora, arrancándose una parte de su cerebro para reemplazarla por los *slogans* de los propagandistas de Moscú. El tono de estos artículos no era, desde luego, el más apropiado para recomendar a su autor a quienes no fueran ya fieles miembros del Partido. En semejantes

circunstancias, a nadie podrá sorprender que todas las tentativas hechas por Lukács para conquistar a Thomas Mann y a otros eminentes escritores alemanes para la causa «progresista» fuesen consideradas por aquellos a quienes iban dirigidas como maniobras puramente tácticas. Una cosa era afirmar que Marx y Engels se integraban en la tradición de Kant, Fichte y Hegel, y otra muy distinta argüir que esta tradición había sido heredada *en bloque* por lo que Lukács llamaba en 1932 «el escritor proletario revolucionario» que habla en nombre de su clase. Apartándose considerablemente (por expresarse con moderación) de su anterior nivel polémico, Lukács dio en denunciar asimismo todo intento de establecer una diferenciación entre arte y propaganda como «trotskista». En cierta ocasión, Mehring se había permitido observar que las épocas revolucionarias eran poco favorables al modo de percepción estético, en la medida en que lo necesario en las mismas eran los compromisos prácticos y el descuido consciente de las consideraciones formales. En *Die Linkskurve* Lukács vino a expresar al respecto en el más puro estilo stalinista (1932): «He aquí en embrión la teoría literaria del trotskismo»; parece ser, en efecto, que en 1932 Trotski había escrito que en una sociedad futura habría una cultura socialista, pero no una literatura «proletaria» oponible a una literatura «burguesa».[5] En 1932 esto era, a los ojos de Moscú, una herejía; pocos años después pasaría a convertirse, sin embargo, en la posición oficial stalinista, con el consiguiente abandono, por parte de Lukács, de su línea y de la noción de una

literatura proletaria, que pasó a sustituir por el concepto de «realismo socialista» que Stalin (siguiendo el consejo de Máximo Gorki) se había decidido a oficializar.

Pero antes de entrar más a fondo en esta cuestión penosa, acaso convenga detenerse un momento en la historia de la afección intelectual de Lukács por Thomas Mann. Según parece, dicha afección se remonta a los días anteriores a la primera guerra mundial, en Hungría, logró sobrevivir —de manera notable— a la prolongada estancia de Lukács en Moscú (1933-1934) y vio de nuevo la luz durante el deshielo poststalinista, a partir de 1953. Ha sido, sin duda, una de las constantes de Lukács desde sus primeros pasos como crítico.

El primer encuentro entre Lukács y Thomas Mann tuvo lugar en 1909, en ocasión de una nota crítica escrita por aquél sobre la novela de Mann *Alteza Real* (novela traducida al inglés y publicada como apéndice a un volumen titulado *Essays on Thomas Mann*, 1964). El trabajo más interesante de esta colección, «A la búsqueda del burgués», fue escrito en 1945, con motivo del 70 aniversario del nacimiento de Mann, y, como el propio Lukács diría luego en unas notas de presentación (fechadas en Budapest, enero de 1963), pretendía «elucidar la compleja actitud dialéctica de Mann frente a la clase media, actitud que, en mi opinión, constituye el elemento fundamental social y, por tanto, personal de toda su carrera». En este punto concreto tenemos que habérnoslas con las servidumbres de la traducción. «Clase media» es una versión corrompida de *Bürgertum*,

concepto arcaizante lejanamente relacionado con (y también diferente de) el término más familiar de *bourgeoisie.* Los alemanes pertenecientes a este estrato —que crearon una cultura específica en las ciudades-estado de principios del siglo XVI, antes de ser desbordadas por la catástrofe de las guerras de religión y la aparición del absolutismo— se habían considerado siempre depositarios de un modo particular de vida asociado a unos valores de que carecían tanto la nobleza como el pueblo bajo. En este contexto, el término *Bildung,* de todo punto intraducible, no significa «educación», sino más bien algo así como una especial maduración intelectual y moral. De la *Bildung* puede decirse que ha cumplido su objetivo no solamente cuando el individuo —el universo del *Bürger* se compone de individuos, concepto totalmente falto de sentido para la aristocracia rural *(gentry)* o para el proletariado— goza de un mayor o menor bienestar económico, sino asimismo una vez que ha hecho suyos los valores que constituyen el modo de vida de la *Bürgertum.* El refinamiento máximo de estos valores lo encontramos en la cultura clásica de Weimar asociado a los nombres mágicos de Goethe y Schiller; pero también debe cifrarse en la poesía y la filosofía de sus críticos y oponentes románticos: Hardenberg-Novalis, Friedrich Schlegel, Tieck, Chamisso, E. T. A. Hoffman, Jean Paul y otros. Quienquiera que no se haya familiarizado con este universo del discurso es, por definición, *ungebildet* (inculto) y no puede, en consecuencia, exigir que se le considere como un *Bürger,* por mucho que cumpla el requisito de la posición socioeconómica. Lo

que no quiere decir que el *Bürger* haya de poseer necesariamente bienes, aunque, teóricamente, *Bildung und Besitz* (cultura y propiedad) van de consuno. Los *Forsyte* de Galsworthy habrían sido considerados, desde este punto de vista, como miembros particularmente afortunados de la *Grossbürgertum* o patriciado. A efectos prácticos, el *Bürger* es con gran frecuencia funcionario, profesor universitario, eclesiástico o miembro de las profesiones liberales. Lo que le diferencia del *Kleinbürger*, el pequeño burgués, y aún más del pueblo ordinario, es su estilo de vida, estilo basado no sólo en los usuales valores materiales, sino asimismo en unos «valores ideales».

Como bien puede suponerse, todo esto ha tenido su contrapartida en otros ámbitos. El talante superior y específico de las cimas alcanzadas por la cultura alemana en los tres últimos siglos puede explicarse teniendo en cuenta que su unidad temática venía dada casi exclusivamente por la contemplación de los problemas de la *Bürgertum*. Y no era éste el caso en otros países de Europa. Ni la literatura isabelina ni la cultura francesa del *grand siècle* pueden ser consideradas como «burguesas», en tanto que *Kultur* y *Bürger* son términos interrelacionados. En la medida en que pueda decirse que la Alemania salida de las cenizas de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) ha tenido una cultura, ésta ha sido la de la *Bürgertum*. Sus productos han sido burgueses de parte a parte (excepción hecha de la obra de un pequeño número de aristócratas, seguidores del movimiento romántico, como Kleist). Hasta el culto medievalista, tan influyen-

te en la literatura alemana entre 1820 y 1850, era burgués; la aristocracia cortesana prefería la Francia del siglo XVIII a la edad media germánica, y el único aristócrata del período con méritos suficientes como para ser considerado un gran poeta —August von Platen— era byronista y liberal en política. Su estilo neoclásico correspondía, si bien menos impresionante, desde luego, al de Pushkin y la cultura aristocrática de la Rusia del siglo XIX, donde se era noble u hombre del pueblo bajo, pero nunca *Bürger* en el sentido alemán.

Thomas Mann ha sido el último gran representante de esta clase y de esta cultura específicamente alemanas. Nada tiene, pues, de sorprendente que fascinara a Lukács, quien, por cierto, aparece incidentalmente en la gran novela de Mann *La montaña mágica* (1924), y no precisamente de manera halagadora, bajo la especie del jesuita Naphta, figura siniestra y terrorista que combina la fe en la Iglesia Católica con la creencia en la revolución proletaria. La patriótica actitud adoptada por Mann durante la guerra de 1914-1918 vino a ser un duro golpe para Lukács y motivó un alejamiento que, de todos modos, no habría de durar mucho. Los había unido en un principio el legado de lo que Lukács llamaría —en un célebre *mea culpa* pronunciado en Moscú bastantes años después— «mis inclinaciones hacia un anticapitalismo romántico»: amable eufemismo destinado a evitar toda alusión específica a Nietzsche.[6] Hasta el límite de lo que su moralidad personal podía permitirse, el Lukács de antes de 1914 era un existencialista religioso, empapado de la mística alemana, de Kierkegaard y de Dostoyevski. A juzgar

por su ensayo de 1909, la ironía romántica de Mann no era totalmente de su gusto, pues aunque reconocía al autor de los *Buddenbrooks* un «sentimiento de apartamiento de la gran comunidad vegetativa natural», y, al mismo tiempo, el deseo de restaurarla, también afirmaba que su ironía «venía provocada por la imposibilidad tragicómica de realizar las diferentes formas del deseo en cuanto a tal, por las divertidas tragedias de la separación y el aislamiento que se producen cuando este deseo entra en contacto con la vida». Al mismo tiempo, Lukács ya tenía plena consciencia de la situación social subyacente a la irónica percepción de la *Bürgertum* y su mundo por Thomas Mann: «En sus escritos hay ese sentido, hoy desvanecido, del burgués, de la dignidad patricia: la dignidad que proviene del lento movimiento de una sólida fortuna.»

Llegado al marxismo a través de la *Lebenphilosophie* de Dilthey y Simmel, era inevitable que Lukács buscase en la obra de Mann pruebas de desafecto al modo de vida burgués. Los primeros escritos de Mann giraban en torno a lo que Lukács llamaría luego «el problema de *Tonio Kröger*», es decir, la relación del arte con la vida, el tema de la famosa novela corta de Mann que tanto impresionó a Lukács cuando éste no era todavía más que un escolar. El Lukács maduro escogió un terreno básico muy diferente: el fenómeno kantiano (o fáustico) del individuo transformador del mundo que ha abandonado el modo contemplativo de existencia. Al mismo tiempo, su constante atención a los problemas de la teoría estética no pudo menos de incitarle a definir la

significación de la obra de Mann por una vía superadora del reduccionismo simplista del enfoque sociológico. El propio Mann vino, por otra parte, a procurarle los materiales con que trazar este puente, al culminar su larga carrera con el *Bildungsroman* que lleva el sugestivo título de *Doctor Faustus,* verdadero despliegue de su ya familiar autoironía, dado que por aquellas fechas su vinculación a Goethe era un lugar común de la crítica. Lukács, que se había ocupado sobradamente del tema fáustico en sus estudios sobre Goethe, había llegado en 1945 a la conclusión de que Mann era el legítimo sucesor de Goethe:

«Lo que se nos ofrece en la obra de Thomas Mann es la Alemania burguesa (completada por su génesis, por la desvelación de los caminos que han conducido hasta ella), es su problemática interna intensamente apresada, pero de una manera tal que su dialéctica lleva, por vía natural, hasta más allá de sí misma, y nunca hacia una perspectiva de futuro encantada en el presente, ni tampoco vivificada de una manera entre utópica y realista. No son pocas las obras del realismo así conformadas. Basta con aludir al Wilhelm Meister de Goethe. Estando Thomas Mann tan íntimamente relacionado con Goethe, a este respecto es su antítesis artística.» [7]

Este homenaje de aniversario anticipaba la publicación, a fines de 1947, de *Doctor Faustus,* obra decisiva en la que el *Bildungsroman* venía a consumar su evolución, históricamente determinada, desde el moderado optimismo del Goethe maduro hasta la resignación filosófica de Thomas Mann, dedicado al estudio del tema fáustico en

su confortable exilio californiano en el curso de la segunda guerra mundial. En 1948, en un ensayo significativamente titulado «La tragedia del arte moderno», Lukács incidía al fin sobre el tema. Después de la inevitable y ya un tanto tópica comparación («El proceso general de la evolución de Thomas Mann ofrece un interesante paralelo, y a la vez un contraste, con el de Goethe»), infería la adecuada consecuencia moral:

«Son precisamente los virajes en el destino de los hombres de la sociedad burguesa lo que determina la vía creadora del más grande escritor burgués de Alemania. La esperanza utópica en una renovación social y moral, sobre una base económica, capaz de liberar a los hombres, es lo que confiere evidencia poética a las escenas del paraíso del *Fausto* goethiano. El resultado de la conmoción, del naufragio de todo este substrato es lo que determina la trágica atmósfera del *Doctor Faustus* de Thomas Mann.» [8]

Podemos oponer a este trivial juicio unas observaciones del propio Mann sobre el tema:

«El pacto con el demonio es una antigua tentación germánica, y una novela alemana inspirada en los sufrimientos de estos últimos años... tenía necesariamente que escoger como tema este horrible emplazamiento. Pero incluso en el caso del alma individual de Fausto, el demonio queda burlado en nuestra obra más ilustre. Lejos de nosotros la idea de que Alemania se haya puesto siempre del lado del demonio... ¡No hablemos más del fin de la historia de Alemania! Alemania no puede ser identificada con el breve y siniestro episodio histórico que lleva el nombre de Hitler.» [9]

Thomas Mann habla aquí como patriota alemán, desde un conocimiento intuitivo de su pueblo que invalida el aparato sociológico de Lukács.

El contraste a que nos hemos referido aún parece mayor si se considera que, políticamente, puede hablarse de un terreno común a ambos. Convertido en partidario decidido de la democracia liberal —y en ciudadano americano que no dudó, en un determinado momento, en expresar algún disgusto ante la idea de tener que visitar de nuevo Alemania—, Thomas Mann era, después de la guerra, tan antifascista como Lukács, si bien en el sentido occidental del término. Tampoco se habría opuesto a las observaciones de Lukács sobre la tragedia de la *Bürgertum* alemana; a decir verdad, él mismo empleó en alguna ocasión idéntico lenguaje. Pero la idea de que la raíz de los males de Alemania no había sido otra que el fracaso del breve experimento de democracia liberal de 1848 le parecía sorprendentemente ingenua. Mann conocía demasiado bien a sus compatriotas como para tal cosa. Y así, citando a Hermann Hesse, con quien se manifestaba de este modo de acuerdo, vino a afirmar que los alemanes eran «una nación políticamente imposible... No quiero saber nada más de ellos». En cuanto a la tesis de que el «pacto con el demonio» tenía raíces premodernas, ¿qué podía significar este tipo de discurso para Lukács, a cuyos ojos la dimensión religiosa había perdido todo significado? El lector de sus estudios sobre literatura alemana no puede menos de quedar sorprendido ante su indiferencia por todo lo anterior al siglo XVIII. Lo ocurrido durante la Reforma —a excepción

de la breve revuelta campesina de 1525 a la que Lukács, siguiendo a Engels, prestó una atención desproporcionada— es algo sobre lo que al parecer nunca llegó a inquietarse conscientemente. Habría hecho mejor, sin duda, inspirándose en las notas manuscritas de Marx sobre el tema, especialmente en el pasaje en el que Marx contrasta al panteísta Sebastian Franck y a los «reformadores republicanos suizos» con Lutero, a quien califica de estúpidamente fanático» (*«der dummfanatische Teufelsgläubige»)*, añadiendo, con buen sentido, entre paréntesis, la exclamación «filisteo».[10]

Lukács podría así haberse dado cuenta de que para la Alemania de aquella época el verdadero desastre no fue el fracaso de una revuelta campesina condenada de antemano, sino la derrota de lo que algunos historiadores contemporáneos han dado en llamar la «Reforma radical».

Bien estudie a Hegel, a Goethe, a Thomas Mann, a los románticos o a Nietzsche, Lukács opera en todo momento desde una escueta distinción entre razón y sinrazón. En *Goethe y su época* —volumen compañero de los ensayos sobre Mann—, avanza la tesis de que la Ilustración del siglo XVIII llegó a su apogeo en la cultura de Weimar. Toda sugerencia de que su principal personaje albergó no pocas dudas en cuanto a los valores humanistas y racionalistas es rechazada como «perteneciente a la leyenda reaccionaria sobre Goethe», abuso que hunde sus raíces en «la contraposición mecánica entre razón y sentimiento, para llegar así a la tesis del supuesto irracionalismo de la literatura alemana...». Lo máximo

que está dispuesto a conceder Lukács es que, en ocasiones, hasta los mismos clásicos traspasaron los límites de la lógica estricta en dirección a... ¡la dialéctica! «Lo que la moda falsaria gusta de llamar irracionalismo de la Ilustración alemana es, en la mayoría de los casos, un conato de la dialéctica, un intento de superar la lógica formal dominante hasta entonces.» En cuanto a los románticos, son condenados *en bloque* (salvo excepciones individuales, como Heine, que estuvo políticamente a la izquierda) por irracionalistas y precursores de la *Lebensphilosophie*, de la que el propio Lukács había sido un notable representante en su juventud. El criterio final es la adhesión del escritor a la causa simbolizada por la Revolución Francesa, y así Lukács incluye, contra toda evidencia, a Goethe entre los alemanes que —en términos generales y a pesar de algunas lamentables vacilaciones ocasionales— se mantuvieron fieles a tan gran combate. Así llega a conclusiones muy diferentes de las extraídas por Mann, quien (como él mismo señala con tristeza), se rinde al punto de vista dominante. «En el humanismo revolucionario de Schiller, Mann ve algo francés, en tanto que considera el humanismo de Goethe como típicamente alemán.» La culpa debe, pues, atribuirse al *establishment* académico, que durante todo un siglo ha elaborado la «leyenda reaccionaria»:

«Tanto más alegremente se lanzan esos intérpretes a cosechar frutos de la posterior evolución de Goethe, empezando por su apartamiento de la vida pública y pasando por su odio a la Revolución Francesa, para que la leyenda culmine con

un Goethe que resulta figura grande de la moderna "filosofía vitalista" irracionalista, un antepasado espiritual de Schopenhauer y Nietzsche y el fundador literario, además, del antirrealismo estilista. Esta leyenda histórica está tan difundida y es tan influyente que su efecto puede observarse incluso en escritores progresistas, antifascistas.» [11]

Pero ¿qué pensar de una cultura que ha permitido a filósofos como Schopenhauer y Nietzsche determinar su óptica durante todo un siglo? Aun concediendo (cosa que no es tan fácil como Lukács parece creer) que la «leyenda reaccionaria» carece de fundamento real, ¿cómo explicar su sostenido éxito? A esta pregunta Lukács responde únicamente en términos políticos: Alemania no hizo una revolución burguesa en 1848, ni una revolución proletaria en 1918. De ahí que la matriz social de sus infortunios históricos —el predominio del *Spiessbürger* de las pequeñas ciudades, con su culto servil a la autoridad —no haya sido nunca realmente destruido. Pero un país que deja pasar todas las ocasiones que la historia le ofrece no puede menos de parecer un caso singular e incluso desesperado, desde el punto de vista del «humanismo revolucionario». Lukács no se decide, sin embargo, a extraer esta consecuencia, consecuencia que para sus convicciones hegelianas parece —no obstante— inevitable.

Tampoco parece demasiado convincente su tratamiento del otro clásico de la cultura de Weimar, Schiller, a cuya estética ha dedicado algunos estudios de no poco interés.[12] De las observaciones de Lukács sobre el tema nadie se atrevería

a sacar la conclusión de que en 1793 Schiller pensaba que la Revolución Francesa había «sumido, no sólo a ese pueblo infeliz, sino también a una parte considerable de Europa y por todo un siglo, en la barbarie y en la esclavitud». Nadie se atrevería a inferir tampoco que los puntos de vista políticos de Schiller (como los de Goethe) representaban la esencia misma del clasicismo de Weimar: una fusión de valores aristocráticos y burgueses. El sociólogo marxista que hay en Lukács sufre de una curiosa ceguera respecto de las circunstancias sociales más obvias cuando éstas parecen perturbar sus concepciones previas.

La estética de Schiller presenta asimismo un problema. Lukács es heredero de la repugnancia marxiana respecto del «idealismo» moral de Kant, que contraponía unos principios desencarnados a los hechos brutos de la existencia. A ello hay que añadir que, por fortuna, ha sido capaz de mostrar que la raigambre intelectual kantiana de Schiller no le impidió superar los estrechos límites de la teoría artística, de todo punto insuficiente, de Kant, anticipando así algunos aspectos del «idealismo objetivo» de Hegel, que al menos tenía un correlato real, aunque mixtificado: el proceso autoactivante del desarrollo del Espíritu en la historia. Sin embargo, y como ya hicimos notar antes, fue este mismo «idealismo objetivo» subyacente al pensamiento del joven Schelling el que más tarde vino a convertirse en archiirracionalista entre los filósofos de Alemania y fuente de todo el movimiento romántico en su vertiente filosófica. La dificultad de trazar una línea de demarcación estricta entre el clasicismo y el roman-

ticismo alemán habría de quedar demostrada más tarde por el desarrollo intelectual del joven Marx. Al esbozar su famosa visión de una forma de vida humana en la que coincidirían esencia y existencia, se fundirían trabajo y juego y desaparecería la «alienación», el autor de los celebrados *Manuscritos* de 1844, ¿estaba en la tradición de Schiller o en la de los críticos del último romántico?

Intentemos determinar la fuente teórica de la dificultad. Lukács se sitúa, como hemos visto, del lado del racionalismo frente al romanticismo, y en el seno de la tradición racionalista está, frente a Kant y Schiller, con Hegel y Goethe. Hegel había afirmado que el mundo es inteligible, que podemos conocer la realidad tal y como es «en sí», y que la razón accede al conocimiento absoluto. Éstas son las tesis de lo que en lenguaje filosófico acostumbra a caracterizarse como «idealismo objetivo», en oposición al agnosticismo de Kant y de sus sucesores. A pesar de sus posiciones filosófico-morales de tipo kantiano, Schiller puede considerarse como precursor, en algunos puntos, de la estética de Hegel. La definición hegeliana de belleza —*«das sinnliche Scheinen der Idee»* («la apariencia sensible de la Idea»)— estaba más cerca del pensamiento de Schiller, que del enfoque, más empírico, de Goethe, que a despecho de su neoplatonismo intuitivo procuraba evitar la especulación metafísica. Para Hegel, el arte representa una aproximación al conocimiento (sensible) de lo absoluto, el reino de la esencia velado por la materia. Este lado platonizante de su pensamiento, tolerable en un metafísico, atrajo inicialmente al joven Lukács y le llevó a aban-

donar el romántico *Weltschmerz* de sus días de estudiante: si la verdad sobre el mundo era cognoscible, no había por qué atormentarse con irracionalismos religiosos de tipo kierkegaardiano. El Lukács maduro, ya marxista-leninista, continuaría afirmando que conocemos el mundo «tal y como es», quedando, sin embargo, reducida la dimensión de lo cognoscible al mundo histórico del hombre. Este universo creado por el hombre es inteligible. Por encima de él está la naturaleza física, el dominio particular de las ciencias. La filosofía especulativa ha sido abandonada. Pero la estética de Hegel —y, como bien puede suponerse, la teoría del arte de Lukács, en la medida que en éste sigue siendo hegeliano— es metafísica del comienzo al fin. Definir la belleza como la «apariencia sensible de la Idea» equivale a pronunciarse acerca de la naturaleza última de la realidad.

Esta dimensión del pensamiento de Hegel no aparece en los escritos críticos de Lukács, en los que éste se limita a operar con la noción hegeliana del «universal concreto», de la unión de lo general y de lo particular. De ahí su interés por lo típico, dado que el tipo es, precisamente, la representación de lo general (humano) en y a través de lo individual e histórico. Cuando Lukács habla de la naturaleza del género artístico, por ejemplo, de la relación de la novela con el teatro, su método sale a la luz, y le permite mostrar que los personajes representativos (tipos) poseen significación universal en la medida en que concretizan una posibilidad histórica de la naturaleza humana. Desde el punto de vista de Lukács no

deja de resultar embarazoso que fuesen los grandes románticos —concretamente Schelling y A. W. Schlegel— los primeros en elaborar una teoría de los tipos, y que los realistas rusos del siglo XIX (que se cuentan entre sus héroes) se sintieran consecuentemente inclinados a indagar la significación universal de Don Quijote, Hamlet, Faust y otros personajes nucleares de la literatura europea. Cabría explicar, sin embargo, esta circunstancia arguyendo que el «idealismo objetivo» del joven Schelling no fue mancillado por el irracionalismo religioso de sus últimos años. La verdadera dificultad para Lukács —como teórico de la estética y no como profesional de la historia sociológica del arte— debe cifrarse en la creencia metafísica compartida por Hegel y Schelling: la creencia de que el arte abre las puertas de un ámbito suprasensible del ser.

Cuando se dice que algunas de estas creencias parecen latir en aquellos pasajes de los escritos de Lukács en los que éste se enfrenta al fenómeno de la creación artística, necesariamente se entra en un terreno peligroso, ya que una afirmación de este tipo no es susceptible de prueba. Sólo puede ser (indirectamente) inferida de lo que no se ha dicho. Sea cual fuere su valor, el autor no puede menos de dejar constancia de su convencimiento de que Lukács ha conservado residuos de la metafísica idealista, que, desde luego, no ha conseguido integrar en su obra crítica.

Capítulo 6

Llegados a este punto, la importancia crucial de la filosofía de Hegel para la obra de madurez de Lukács sobre estética ya no necesita ser subrayada en términos generales; puede ser, pues, ilustrada en detalle. Los ejemplos más reveladores a este respecto se encuentran, en su mayor parte, en obras que no han sido traducidas al inglés.* También es verdad lo contrario: que los estudios literarios de Lukács que han llegado al público angloamericano se caracterizan por su falta de contenido teórico. El caso típico es el de *La novela histórica*, obra publicada originalmente en ruso en 1937, traducida al inglés veinticinco años después y saludada inmediatamente como obra maestra por unos críticos encantados de descubrir un marxista capaz de haberse leído realmen-

* Como el lector puede comprobar en la Bibliografía actualizada que hemos añadido al presente volumen, han visto ya la luz, en traducción castellana, buena parte de los escritos de temática estética de Lukács, y está anunciada la publicación del resto, en el marco de las *Obras Completas* de Lukács, que edita Grijalbo. — (N. del T.)

te toda la literatura del siglo XIX burgués. En su entusiasmo han perdido por completo de vista que esta obra se ocupa de la novela en términos puramente históricos, por no decir historicistas. El filósofo que, al menos en lo mejor de su producción, cuenta como uno de los más importantes teóricos de la literatura, está ausente, y su lugar ha sido ocupado por un sociólogo dedicado a instruir a sus lectores rusos sobre el trasfondo cultural de la literatura europea occidental. Los ensayos inicialmente reunidos en un volumen publicado en Berlín-Este en 1956 bajo el título de *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik*, y reimpresos como volumen 10 de las *Werke*,** son algo muy distinto. Algunos de ellos, al menos, tratan de cuestiones genuinamente teóricas. En otras palabras, son estudios importantes, en tanto que *La novela histórica* es básicamente trivial, incluso cuando no obedece a un concreto y consciente empeño vulgarizador. *Goethe y su época* queda, en cierto modo, entre aquélla y éstos. El capítulo que trata de la correspondencia entre Schiller y Goethe data de 1934, cuando Lukács residía ya en Moscú, pero aún era capaz de expresarse en un lenguaje más o menos adecuado a su temática. *La teoría schilleriana de la literatura moderna* (1935) queda por debajo de este nivel, aunque aún alcanza a señalar algunos puntos interesantes sobre la estética de Kant y Hegel. No deja de re-

** Corresponden estos estudios al volumen XVII de la edición castellana de las *Obras Completas* de Lukács, que lleva por título *Aportaciones a la historia de la Estética*. — (N. del T.)

sultar notable que en 1935 Lukács todavía no hubiera renunciado completamente al «idealismo» de *Historia y consciencia de clase.* El ensayo abunda en pasajes que recuerdan algunas de las nociones básicas de la obra de 1923, si bien su nivel intelectual y estilístico es inferior, y vienen a perderse en un verbalismo sociológico muy parecido al que luego pondría de moda el discípulo de Lukács Lucien Goldmann. He aquí un ejemplo:

«El concepto filosófico idealista de ideal como contraste con la realidad social empírica tiene sus raíces sociales reales. La situación subyacente a toda actividad humana, y hasta constitutiva del carácter específico del trabajo humano —a saber, que la finalidad está en la cabeza antes de existir como realización— tiene en la sociedad capitalista una forma especial de manifestación. Lo decisivo es la contradicción entre producción social y apropiación privada... La dialéctica de la necesidad del autoengaño heroico en la producción de la sociedad capitalista da un nuevo acento a esa relación entre las finalidades y la realización, entre las exigencias humanas a la realidad social y esta realidad misma».[1]

Al parecer, hemos cruzado el umbral del familiar y uniforme recinto del «realismo socialista», de donde no hay escape posible para la desgraciada víctima. Pero al volver la página se descubre que el Lukács de 1935 aún prosigue una acción de retaguardia, prudentemente circunscrita, bajo el ojo vigilante de sus supervisores stalinistas:

«Pero esa superación del ideal burgués mediante la superación de sus fundamentos socia-

les... no significa que toda la cuestión del ideal sea un pseudoproblema limitado de un modo puramente clasista burgués. La dialéctica de la esencia y la apariencia cobra en la sociedad burguesa formas muy especiales. La realidad objetiva de esa relación dialéctica en la naturaleza y en la sociedad no deja de existir al caducar sus específicas formas de manifestación en la sociedad burguesa. Y detrás del concepto de ideal se encuentra precisamente en la estética burguesa la cuestión de las exigencias artísticas de una forma de manifestación que dé forma a la esencia con inmediatez sensible. Esto sigue siendo un problema que resolver, incluso una vez desaparecida la economía capitalista y su reflejo ideológico en las cabezas de los hombres, y no puede transformarse en una obviedad inmediata dada con su solución.» [2]

A los lectores occidentales les costará trabajo, sin duda, persuadirse de que esta jerga lamentable da cuerpo realmente a una idea inteligible: no olvidemos, sin embargo, que los huéspedes de una nación cautiva están obligados a observar unas reglas de precaución desconocidas en otras latitudes. Por otra parte, Lukács se dirigía a intelectuales rusos habituados a leer entre líneas. Decir que la dialéctica de la esencia y la apariencia sigue operando bajo el socialismo, no es sino una forma particular de expresar que los problemas básicos de la existencia humana todavía aguardan solución... precisamente porque se ha desvanecido lo que en ese mismo pasaje Lukács llama «los confusionarios pseudoproblemas de la ideología».

Acaso quepa inferir lo que Lukács podría haber hecho en otras circunstancias por la estética de ciertos pasajes de su notable estudio *Zur Ästhetik Schillers* (1935), en los que insiste sobre el contraste entre las teorías del arte de Kant y de Hegel. Como ejemplo de lo que hizo realmente, puede citarse el prefacio a las *Werke*, donde el lector queda informado de que la estética «materialista» —tras de la disolución de la escuela hegeliana después de 1848— llegó a su apogeo con N. G. Chernychevsky, el estimable pero demasiado original cofundador del populismo ruso. A lo cual siguen unas palabras que merecen ser citadas.

«Sólo Lenin y Stalin, y el partido bolchevique fundado y dirigido por ellos, eran y son capaces de eliminar en todos los terrenos del marxismo las sedicentes teorías del revisionismo... Hasta este período no ha podido cobrar validez la estética marxista; ya sabemos que en esa época se empezaron a recoger y reunir los escritos estéticos de Marx y Engels, y sólo con ellos aparecieron las cuestiones de la conexión sistemática de la estética marxista... Este período de tanta importancia... mi conferencia ante la Academia Húngara de las Ciencias, con ocasión de la discusión acerca el trabajo de Stalin sobre la lingüística... Esta obra de Stalin analiza, desde luego, de un modo tan fundamental las cuestiones decisivas de la estética que en ella puede verse todo el poderoso desarrollo representado en la historia de la estética por el período leninista-stalinista.» [3]

Lo que realmente pensaba Lukács sobre la materia queda bastante claro en su largo ensayo sobre Chernychevsky, incluido en el citado volu-

men, donde subraya de pasada que en sus notas sobre Shakespeare este último se expresa erróneamente acerca de la forma literaria de la tragedia. Esto en cuanto al «máximo representante de la nueva escuela» fundada por Feuerbach.[4]

Pero la idea personal de Lukács sobre lo que puede permitírsele al teórico de una organización con pretensiones de infalibilidad y omnisciencia —no en balde Thomas Mann le dio cuerpo en un jesuita— no es lo que más nos interesa. Centrémonos más bien en *La novela histórica* antes de entrar en el tema de sus posiciones político-filosóficas en el momento cumbre de la era stalinista, o lo que es igual, antes de proceder al examen de *El joven Hegel* (1948) y *El asalto a la razón* (1953). Por fortuna, podemos hacerlo sin preocuparnos demasiado de su fortaleza moral o de la carencia de ésta. Lukács se ha puesto muchas máscaras durante su vida y ha llevado a cabo actos de desengaño calculado, de acomodo y humillación incluso muy notables para los niveles medios del ambiente que él mismo escogió. Conviene, de todos modos, no olvidar que, a fin de cuentas, nunca se ha desviado demasiado de su objetivo inicial: elaborar una teoría de la estética que fuera para el nuevo mundo socialista de la Europa del Este lo que el idealismo alemán en general y Hegel en particular habían sido para el mundo burgués. Si —contrariamente a lo que creen sus admiradores— no se ha convertido en el «Marx de la estética», forzoso es reconocer, en cambio, que ha hecho por su tema preferido lo que Dilthey hizo por Kant y Hegel: sistematizar un cuerpo de ideas que en una época fueron nuevas y revolu-

cionarias, poniéndolas así a disposición del consumo académico. Lo que no es ciertamente un resultado desdeñable, sobre todo si se tiene en cuenta que en las épocas críticas u oscuras se precisa un especial entrenamiento escolástico para elevar a los recién llegados a un nivel en el que les sea posible conferir un sentido a la cultura que han heredado. Si a la postre viniera a resultar que Lukács ha conseguido salvar unos pocos restos de la civilización que consumó su hundimiento a raíz del 14, sus pecados de omisión y comisión serían, sin duda, juzgados con indulgencia por los historiadores.

A esta luz, *La novela histórica* es un logro bastante aceptable, aunque, desde luego, no una obra genial, por mucho que se afirmara tal cosa a raíz de la publicación de la versión inglesa de la misma. De estilo un tanto descuidado y claramente dirigida a un público medio, este libro contiene algunas reflexiones interesantes acerca de las diferencias básicas entre la épica y el drama (vieja preocupación del autor que se remonta a los años anteriores al 14) y acerca el problema de la forma en general. Sólo comparando esta obra con un estudio auténticamente teórico, como *Zur Ästhetik Schillers*, se percibe con nitidez su mediocridad. Una vez más se impone aconsejar al lector que no juzgue a Lukács a la luz de un tratado semipopular escrito en lo más duro de la purga stalinista, estudiadamente ortodoxo en el tono y dirigido a un público al que había que decir que Hegel vivió en la época de la Revolución Francesa. Que los lectores británicos y americanos se sientan más inclinados a compartir su entusiasmo,

un tanto excesivo, por Walter Scott y Fenimore Cooper que sus reflexiones sobre Kant, Hegel o Schelling no es, sin duda, culpa de Lukács. Tampoco es culpa suya que la *teoría estética* (que, para tener algún valor como tal ha de ser una teoría filosófica) no se distinga en el mundo de habla inglesa —o, al menos, no se distinga claramente—, de la *crítica* literaria (que ha de emplear conceptos cuyo significado se da por supuesto). Una «teoría de la literatura» de cuño hegeliano es filosófica en un sentido totalmente diferente del que este término asume en una cultura empirista; de ahí que para aprehender lo que ha hecho de Lukács un autor importante hayamos de acercarnos a sus escritos teóricos. *La novela histórica* no entra en esta categoría. Gira en torno a una exposición de conceptos estéticos sostenidos por al fuerza del razonamiento filosófico; pero los principios en cuestión no vienen a ser explicitados y a quien sabe lo que Lukács puede dar de sí en sus mejores momentos, el libro no puede menos de resultarle aburrido.

Por otra parte, esta obra no viene desfigurada por el ardor polémico que inspiró la colección de ensayos publicada en 1963 bajo el rótulo de *Significación actual del realismo crítico.* Escritos originalmente en el otoño de 1955 como notas de conferencias,* Lukács acababa de reunir esta poco afortunada producción cuando le sorprendió

* Se trata de una colección de ensayos, cuya publicación en versión castellana tiene anunciada Grijalbo en el Volumen XVI de las *Obras Completas* de Lukács, bajo el título, más fiel al original alemán, de *Contra el realismo mal entendido.* — (N. del T.)

la denuncia de Stalin hecha por Kruschev, el levantamiento húngaro de 1956 y su propia, aunque fugaz, participación en el gobierno de Imre Nagy. Al preparar el prólogo a la edición húngara de 1957 pudo, pues, dejar ya sentado que, si bien «las realizaciones positivas de Stalin» no debían ser olvidadas, era necesario, en cambio, «someter el dogmatismo de Stalin y del período stalinista a la crítica más implacable». Culminaba esta observación con una breve referencia a Rosa Luxemburg —manera, sin duda, no demasiado elegante, de recordar al lector que hubo un tiempo en el que los escritores marxistas no se dedicaban a adular a los tiranos. Lo cierto es, de todos modos, que estos ensayos, tanto en su tono como en su contenido, eran completamente stalinistas, hasta el punto de que un eminente crítico americano, de opiniones políticas innegablemente izquierdistas, llegó a preguntarse abiertamente si valía la pena tomárselos en serio.[6] Por desgracia, no cabe la menor duda de que Lukács obraba en serio al escribirlos, en la medida, al menos, en que al polemizar contra varios autores modernos seguía una línea de pensamiento habitual en él aún antes de descender al nivel zdanovista.

De poderse señalar un hilo conductor de la obra, éste sería la hostilidad doctrinaria a toda forma de modernismo, categoría en la que Lukács incluía la psicología freudiana, la música atonal y las obras de Joyce, Proust, Beckett y Kafka. Todo lo que podía ver en estos autores era «subjetivismo», algo supuestamente característico de la «experiencia del intelectual burgués moderno». Semejante imputación carece de sentido, incluso en

términos sociológicos, en la medida en que el público de estos autores —tanto en el Este como en el Oeste— ya no es burgués. Los problemas con que ha de habérselas el intelectual contemporáneo son los derivados de un orden burocratizado cuyos responsables —sean *managers* de grandes sociedades privadas o planificadores políticos— comparten una misma fe tecnocrática en su propia capacidad para hacer que el «sistema» funcione... a condición de que los ciudadanos se estén quietos, no intervengan en el mecanismo y se limiten a gozar de gratificaciones privadas. Si el Lukács de 1955, autor de estos estudios, hubiera sido capaz de aplicar un análisis marxista a la realidad que le circundaba, habría descubierto que la «alienación» no es exclusiva de la sociedad occidental y que el cientificismo positivista tiene su equivalente stalinista. Pero en tal caso se habría visto obligado a renunciar a la distinción maniquea entre «socialismo» (supuestamente realizado en los estados policíacos del Este de Europa) e «imperialismo». En una palabra, habría tenido que abandonar el credo político al que se había convertido voluntariamente. Cosa que, por supuesto, no podía entrar en consideración; o al menos no en la época del 50. *Significación actual del realismo crítico* no era, pues, otra cosa que un simple ejercicio en el marco polémico de la guerra fría.

Nada más equivocado, sin embargo, que subvalorar —incluso por aquellas fechas— la habilidad de Lukács y su capacidad de adaptación a las nuevas situaciones. En 1955, había dejado claro que «el modernismo conduce no sólo a la des-

trucción de las formas literarias tradicionales, sino a la muerte de la literatura como tal», ilustrando estas tesis por recurso al expresionismo y al surrealismo en general, y a Joyce, Kafka y otros modernistas en particular. Cuando en 1964 escribió un nuevo prefacio para la edición alemana de *La novela histórica* (reeditada en el volumen 6 de la edición germanooccidental de las *Werke* *) había tenido, sin duda, tiempo más que suficiente para reflexionar. También se había liberado ya de buena parte de la férrea malla ideológica que durante tantos años venía dando a sus escritos un aspecto no sólo de rigidez intelectual, sino asimismo de casi total insensibilidad para el proceso de creación literaria. Al escribir otra vez para un público civilizado, recobró de nuevo sus antiguos modos, lo suficiente al menos para expresarse o exponerse como sigue:

«El contraste entre la novela del siglo XVIII y la del XIX entra por los ojos inmediatamente. Pero no vale para Swift, o, a lo sumo, vale sólo con muchas reservas. Swift, en efecto, no carece simplemente de expresión consciente de *hic et nunc* histórico, sino que lo obvia artísticamente. El hombre, como tal (o con diluidos rasgos de su tiempo), se enfrenta con los conflictos más generales de toda una época de la humanidad... Hoy día llaman a eso *condition humaine*, expresión con la que se deja de notar, cuando se trata de Swift, que el discurso de éste no trata en realidad del hombre en general, sino de su destino en una

* Volumen IX de la edición castellana de las *Obras Completas* de Lukács. — (N. del T.)

sociedad históricamente determinada. La peculiar genialidad de Swift se manifiesta en el hecho de que su mirada a la sociedad abarca proféticamente toda una época. Sólo Kafka presenta en nuestra época un análogo de eso, pues también en su obra se pone en movimiento, como contrapartida del hombre austríaco (bohemio-germano-judío) de la última fase del reino de Francisco-José, un entero período de inhumanidad. Con ello, su mundo —que formalmente, pero sólo formalmente, se puede interpretar como *condition humaine*— consigue una verdad profunda y sobrecogedora, a diferencia de los escritores que, sin ese trasfondo histórico, sin esa base y esa perspectiva, se dirigen directamente a la mera generalidad abstracta —y deformada en la abstracción— de la existencia humana, para dar en la nada, en el vacío consumado. Se puede adornar esa nada con una ornamentación cualquiera —existencialista, por ejemplo—, pues sigue siendo una nada vacía [6], a diferencia del caso de Swift y del de Kafka.»

La contrastación de este pasaje con el notable capítulo de *Significación actual del realismo crítico* en el que Kafka —después de haber sido desfavorablemente comparado, en su condición de «burgués modernista», con el «realista burgués» Thomas Mann— ve condescendientemente acrecentado su activo con la observación de que retrató «el carácter diabólico del mundo del capitalismo moderno»,[7] permite, sin duda, sacar la conclusión de que en 1964 Lukács se había desprendido de algunas de sus autoimpuestas cadenas; lo cual no deja de constituir un logro realmente asombroso para un hombre de casi ochen-

ta años de edad. Un mínimo sentido de la equidad obliga, de todos modos, a añadir que incluso en los ensayos reunidos en 1955 pueden encontrarse algunas observaciones dignas de sus primeros tiempos. Por ejemplo:

«Sólo una visión "profética" o el estudio en profundidad de un período ya vencido pueden aprehender la unidad subyacente a las más tajantes contradicciones. No captaríamos, sin embargo, correctamente el papel de la perspectiva en literatura si nos limitásemos, sin más, a identificar "comprensión profética" y previsión política correcta. De ser esta previsión el criterio, no se hubiera podido conseguir ninguna tipología acertada en la literatura del siglo XIX. Son precisamente los escritores más importantes de esa época —Balzac y Stendhal, Dickens y Tolstoi— quienes más se equivocaron en su visión del mundo futuro.» [8]

Pasajes como éste coexisten, sin embargo, con ejercicios polémicos muy inferiores al nivel medio alcanzable por un periodista competente del tipo de, por ejemplo, Ehrenburg. Así:

«Más arriba citaba la tesis de Adorno de que la música moderna ha perdido su autenticidad original de *angst*. Éste y otros ejemplos similares podrían ser interpretados muy bien como aceptación de la derrota en el terreno de los preparativos de la guerra nuclear, como aceptación de una pérdida de terreno en la Guerra Fría, en un momento en el que se abren nuevas perspectivas de paz. El modernismo, basado en el nihilismo, está en vías de perder esa fuerza de sugestión que contribuyó a conferir a la Nada una falsa ob-

jetividad... De ahí que, según se hace más honda la crisis del modernismo, aumente la importancia del realismo crítico.»[9]

Esta clase de inconsciente parodia de sí mismo constituía en 1955 una parte tan decisiva de la actitud habitual de Lukács que incluso sus apologistas comenzaron a desesperar de él. Diez años después, sin embargo, su alivio pudo llegar al máximo cuando el maestro pasó a florecer como «coexistencialista» filosófico en todos los dominios, incluido el modernismo literario y artístico. Los diversos nuevos prefacios dados a conocer en la edición germano-occidental de las *Werke* han ido dando testimonio de una notable madurez de tono, atribuible en parte, sin duda, a la edad y a la seguridad, pero también asumible como reflejo del nuevo clima intelectual centroeuropeo; un clima no del todo extraño a quien aún puede tener memoria de «la última etapa del reinado de Francisco-José». Un régimen autoritario —que es algo bien diferente de un régimen verdaderamente totalitario, dinámico y terrorista a un tiempo— sólo pide a sus filósofos un mínimo de discreción. Mientras no se interfieran en los asuntos del estado, son libres (dentro de unos límites razonables) de decir lo que gusten. Así ocurría bajo Metternich y bajo Francisco-José, que gobernaban en Viena cuando Lukács comenzó a desplegar sus alas. En este sentido, al menos, Lukács y la cultura que representa han cerrado su órbita.

Capítulo 7

«En cuanto al arte, ya se sabe que ciertas épocas de florecimiento artístico no están de ninguna manera en relación con el desarrollo general de la sociedad, ni, por consiguiente, con la base material, con el esqueleto, por así decirlo, de su organización. Por ejemplo, los griegos comparados con los modernos, o también Shakespeare. Respecto de ciertas formas del arte, la épica, por ejemplo, se reconoce directamente que, una vez que hace su aparición la producción artística como tal, ellas no pueden producirse nunca en su forma clásica, en la forma que hace época mundialmente; se admite así que en la esfera misma del arte algunas de sus más relevantes creaciones no son posibles sino en un estadio poco evolucionado del desarrollo artístico. Si esto es cierto a propósito de la relación entre los distintos géneros artísticos en el dominio mismo del arte, poco puede sorprender que también lo sea a propósito de la relación entre el ámbito entero del arte y el desarrollo general de la sociedad.»[1]

Esta observación de Marx resulta altamente reveladora respecto del origen hegeliano de su

pensamiento. Es evidente que Marx entreveía en este punto la posibilidad de una desaparición, pura y simple, del arte en un mundo completamente racionalizado: perspectiva de la que tomaba nota sin el menor entusiasmo. Y así, el pasaje en cuestión continúa en los siguientes términos:

«El arte griego supone la mitología griega... La mitología egipcia jamás hubiera podido ser el suelo, el seno materno del arte griego. Pero, de todos modos, era necesaria *una* mitología. No podía surgir, en cualquier caso, en una sociedad que excluyera toda relación mitológica con la naturaleza, que exigiera del artista una imaginación vacía de todo apoyo en el arsenal mitológico.»

Educado en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, Marx tenía que llegar a esta conclusión casi por necesidad. Nada menos fácil que imaginar un estado de ánimo más profundamente estoico en su aceptación del destino y más alejado de la frivolidad del «realismo socialista».

Algunos marxistas contemporáneos, como por ejemplo el escritor austríaco Ernst Fischer, han buscado refugio en la idea de que la creación artística conserva un elemento irrenunciable de magia primitiva que garantiza su supervivencia;[2] pero el Lukács maduro difícilmente podría haber llegado a ello dado su radical historicismo. Llevada a sus últimas consecuencias, como ocurre en él, esta actitud cierra el paso a toda posible aceptación de algo que se parezca —de acuerdo con su propia expresión semidestructiva— a una «*condition humaine*». Sin asumir una idea de este tipo en la raíz última de su pensamiento, un teórico basado en Hegel no puede sino entrever la

lúgubre posibilidad con la que Marx había contado, o bien postular «una imaginación independiente de la mitología». Las 1.720 páginas de que constan los dos volúmenes del *magnum opus* de Lukács de 1963, *Die Eigenart des Ästhetischen,* representan la suma de sus esfuerzos por zanjar la cuestión que le había obsesionado toda su vida.

Antes de entrar en este tema, parece obligada una breve discusión de dos de sus obras anteriores, escritas ambas y publicadas en el apogeo de la era de Stalin: «*Der junge Hegel*» («El joven Hegel», terminada en 1938 pero no publicada hasta 1948) y «*Die Zerstörung der Vernunft*» («El asalto a la razón», de 1953). Reimpresas como volúmenes 8 y 9 de la edición germanooccidental de sus *Werke,** están a disposición de todo el que sienta curiosidad por descubrir la clase de contribución que su distinguido autor ha hecho al *corpus* de la literatura (el término nos parece curiosamente apropiado) producida en Europa oriental durante lo que oficialmente se conoce ya como «era del culto a la personalidad». En este sentido, los escritos lukácsianos de este período ejercen cierta macabra fascinación y, por lo demás, los iniciados en el género podrán estudiarlos muy bien como apreciables ejercicios en el arte del rebajamiento. *El joven Hegel* no retendrá demasiado tiempo nuestra atención. Su tesis central —que el joven Hegel jamás pasó por una fase religiosa— ha sido cortésmente ignorada incluso

* Corresponden, respectivamente, a los volúmenes 14 y 15 de la edición castellana de las *Obras Completas* de Lukács, Barcelona-México: Grijalbo, 1963 y 70 y 1968. — (N. del T.)

por los críticos más favorables a Lukács.[3] Por otra parte, el libro nada añade que Lukács no hubiera dicho ya sobre el tema en un lenguaje, por cierto, más agudo y convincente.

El asalto a la razón, obra de 750 páginas, aborda polémicamente la historia de la filosofía alemana desde Schelling a Heidegger y Jaspers, contiene una sección sobre la «sociología alemana en el período imperialista» y otra sobre el darwinismo social, y se adorna con un largo prólogo en el que el «pueblo de Durero y de Thomas Münzer, de Goethe y de Karl Marx», es instado a liberarse de la vergonzosa herencia del irracionalismo, herencia que culmina en las criminales locuras del tercer Reich. Se han hecho no pocos esfuerzos para encontrar algún mérito en este hinchado ejercicio polémico, a la luz de la tesis de que la historia alemana ha venido marcada, de hecho, por desastres sucesivos y que la catástrofe final se debió, al menos parcialmente, a corrientes de pensamiento reaccionario operantes desde la llamada «guerra de liberación» contra Napoleón en 1813.* Dejando a un lado el hecho de que este tema ha sido un lugar común del periodismo radical desde 1830 (recuérdese que fue planteado por Ludwig Börne y Heinrich Heine, intelectua-

* Para un tratamiento actualizado —y, en todo caso, desde una óptica distinta a la de Lichtheim— de la problemática de *El asalto a la razón*, vid. el trabajo de Manuel Sacristán, «Sobre el uso de las nociones de "razón" e "irracionalismo" por Georg Lukács» en Jacobo Muñoz, compilador: *En homenaje a Georg Lukács. Ensayos y entrevistas*. Barcelona-México: Grijalbo (en prensa). — (N. del T.)

les judíos, uno y otro, que no por azar se exiliaron a París), Lukács socava su propia posición al adoptar la tesis engelsiana de que el desarrollo nacional de Alemania recibió un golpe fatal a raíz del fracaso de la revuelta campesina de 1525, que coincidió con la fase inicial de la Reforma protestante. De ocurrir tal, no cabría, en efecto, sino inferir que la evolución posterior, antes y después de la era Bismarck, estaba predeterminada. De acuerdo con la peculiar interpretación del «materialismo histórico» que Lukács comparte con Engels (pero no con Marx), esta conclusión resulta inevitable; conviene recordar, de todos modos, que en la década de 1870, Engels intentó, curiosamente, obviar la rigidez de su esquema sugiriendo que la clase obrera culminaría la revolución democrática de que Alemania había carecido en su era burguesa (Marx no era tan optimista). Para cumplir su objetivo didáctico, una obra como *El asalto a la razón* tendría, por otra parte, que haber estado dispensada del abuso político que en la época en que fue escrita aún formaba parte del repertorio de Lukács.

La tentación de dejar el tema aquí mismo es fuerte, pero, por desgracia, no puede trazarse una línea de demarcación demasiado rígida entre esta producción de Lukács y su tratado (en dos volúmenes) sobre estética. A despecho de sus motivaciones inmediatamente políticas y de su lenguaje en ocasiones no poco extravagante, *El asalto a la razón* posee, sin duda, un núcleo teórico de cuya consideración no podemos prescindir. Al igual que el tratado sobre Hegel, esta polémica contra los herederos de Schelling era, entre otras cosas,

un ejercicio programado en el marco de lo que Lukács consideraba entonces como su preocupación fundamental: la defensa del «materialismo» contra sus detractores. El término «materialismo» no significa aquí el humanismo naturalista del joven Marx (desarrollo, a su vez, del pensamiento francés del siglo XVIII), sino que más bien hace alusión a la teoría del conocimiento que Lukács compartía con Lenin. Teoría definible, en lenguaje técnico, como una forma de realismo epistemológico. De acuerdo con ella, el pensamiento humano refleja un mundo «objetivo» independiente de la mente, un mundo que no es «construido» por nuestro aparato mental. Esta doctrina determina, además, que todo apartamiento de este punto de vista conduce al «subjetivismo» y finalmente a la locura, intelectual o política. El planteamiento venía basado en una especial referencia a las notas filosóficas de Lenin sobre Hegel, lo cual confería a Lukács la tardía satisfacción de su acuerdo final con los críticos comunistas que le habían atacado treinta años antes.[4]

Tal y como ve Lukács el problema, hay efectivamente una «discrepancia» entre el pensamiento y su objeto, pero es meramente relativa y puede ser superada con ayuda de la lógica dialéctica de Hegel. Y éste es, precisamente, el punto en el que todo viene a ser puesto en juego, dado que el irracionalismo hunde sus raíces originarias en la imposibilidad de cubrir la distancia que separa la realidad de su reflejo mental *(Abbild)*. El irracionalismo afirma —y esto es lo que acaba convirtiéndose en fuente de locura colectiva— la separación radical entre el ser y el pensamiento.

Como en todos los estadios del desarrollo humano se plantean problemas teóricos que dan lugar a *puzzles* lógicos aparentemente insolubles, el irracionalista concluye que la verdadera naturaleza del Ser es de todo punto impenetrable al razonamiento discursivo; de tener, sin embargo, un conocimiento profundo de la dialéctica hegeliana de la apariencia y de la realidad vería que el problema no es insoluble: la verdad sobre el mundo es (en principio, al menos) accesible a la razón. Pero si esto es así, ¿por qué surge el irracionalismo y por qué tiene, en ocasiones, el poder de confundir no sólo a pensadores individuales sino a culturas enteras? Porque (según Lukács) la tarea de penetrar con profundidad creciente en la estructura de la realidad encuentra obstáculos que no son sólo de naturaleza teórica, sino también práctica. La sociedad está dividida conflictivamente y la posición social *(Klassenlage)* de un pensador (o de una escuela) determina la decisión a favor de la racionalidad o de la irracionalidad. Quienes retroceden ante los conocimientos *particulares* porque no pueden enfrentarse a la verdad, tienden a creer que el pensamiento es impotente *en general*. En una palabra: el conflicto entre el racionalismo e irracionalismo está estrechamente vinculado a la lucha de clases.[6]

Pero ¿qué tiene que ver todo esto con la estética? Para Lukács, todo gira en torno al reconocimiento de una única verdad nuclear: el realismo en arte (como el realismo en filosofía) *retrata* el mundo, en el sentido de que —por muy complejos que sean los medios formales empleados en el proceso— permite a los hombres percibir

su propia y verdadera naturaleza. El naturalismo pictórico, lejos de ser el mejor medio, no refleja sino los fenómenos superficiales. El modernismo «subjetivista», por otro lado, corresponde al «idealismo subjetivo» en filosofía, o peor aún, a su vástago ilegítimo: el intuicionismo romántico. Es el correlato artístico de ese progresivo hundimiento en la desesperación cuyas etapas sucesivas pueden rotularse con los nombres de Schelling, Kierkegaard, Nietzsche y Dostoyevski.

«Schelling es... objetivamente el precursor directo de la concepción kierkegaardiana de la dialéctica, o, mejor dicho, de la negación kierkegaardiana de la dialéctica como instrumento para el conocimiento de la realidad... No deja de ser significativo el importante papel que la analogía desempeña en el desarrollo práctico de la «lógica filosófica» del joven Schelling... Y esto es precisamente lo que hace de esta primera fase del irracionalismo, todavía muy indecisa, el modelo metodológico de todos los irracionalismos posteriores: la lógica formal constituye siempre el correlato interno, el principio de ordenación formal de los materiales para todo irracionalismo que aspire a algo más que a la transformación de toda la imagen del universo en un informe fluir, captado sólo por la intuición pura. El método de Schelling determina ya el planteamiento que luego hará Schopenhauer del problema, y después Nietzsche, y después la «psicología descriptiva» de Dilthey, y después la «percepción de la esencia» de la fenomenología, y después la ontología del existencialismo, etc., etc.» [6]

Así, pues, lo que para Lukács está en juego no

es únicamente un tema filosófico (como podría estarlo, por ejemplo, para un hegeliano dispuesto a aceptar en principio esta crítica de la escuela romántica, de acuerdo con la idea de que el irracionalismo no es otra cosa que una aberración de pensadores que por una razón u otra no han asimilado suficientemente el núcleo de la lógica hegeliana). Lo que Lukács afirma aquí, y en muchos otros sitios, es que Schelling y sus sucesores asumieron una actitud «aristocrática» que reserva la percepción de la verdad a una élite autoerigida como tal. En efecto: en tanto que el racionalismo afirma, o en todo caso implica, que el verdadero conocimiento del mundo en toda su plenitud no corresponde sino al poder de la razón los irracionalistas proponen, en realidad, una versión «aburguesada y secularizada» de la fe religiosa: solamente el elegido puede percibir la divinidad. Esta creencia, ya afirmada con énfasis por Baader y otros románticos alemanes de la primera hora, pasó a convertirse en el credo de Kierkegaard y de sus sucesores y, finalmente, de Nietzsche, autor que procuró a la *intelligentsia* de la «era imperialista» una ideología reaccionaria que acabó por extenderse a las clases medias, fundamentando su lucha, cada vez más frenética, contra el socialismo.[7]

Lukács es lo suficientemente marxista como para afirmar que el catastrófico resultado final de este «asalto a la razón» fue obra de fuerzas políticas enraizadas en la evolución real de la historia alemana desde la Revolución Francesa. Ahora bien, como en todos los momentos cruciales —1789, 1848, 1871, 1918, 1933— la consciencia de los protagonistas se presenta como el factor de-

cisivo en la determinación del triunfo de la sinrazón, el lector acaba por verse frente a algo que no puede menos de parecerle una pura y simple contradicción, de todo punto no-dialéctica. Por una parte, la crisis de la cultura burguesa vendría a afectar a la sociedad europea en su totalidad; por otra, Alemania sería el único país productor de una ideología irracionalista que luego resultaría dominante de la vida intelectual del mismo y llevaría a las monstruosidades del Tercer Reich. El caso alemán comienza a adquirir, en efecto, una fisonomía de todo punto singular, ya que si de acuerdo con las habituales declaraciones de los comunistas sobre el «capitalismo tardío», toda Europa debiera haberse entregado al fascismo, es innegable, en cambio, que extensas áreas del continente se vieron libres de tal plaga. Lukács atribuye esta circunstancia a los efectos a largo plazo de la Revolución Francesa (Inglaterra apenas entra en consideración). Y como la democracia burguesa tuvo un impacto regenerador de repercusiones tan profundas sobre la Europa occidental que incluso 150 años después su legado espiritual era capaz de dar fuerza a los movimientos de resistencia antifascistas —como así ocurrió, en efecto—, no puede sino inferirse que los infortunios de Alemania se debieron a su rechazo de la Revolución Francesa. Como tal, esta construcción resulta, sin duda, muy defendible, pero conmueve las bases mismas de la sociología lukácsiana de la lucha de clases en la llamada «era del imperialismo», una sociología más bien superficial y nada convincente. En efecto: la lucha de clases era universal, en tanto

que el Tercer Reich, con su irracionalismo radical, era un fenómeno único. Lo que realmente dice Lukács —aunque no parezca darse entera cuenta de ello— es que el movimiento romántico destruyó todas las posibilidades que tenía la Alemania del siglo XIX de convertirse en una nación en el sentido occidental del término. Ésta es la cosa, y el argumento puede apoyarse muy bien, por otra parte, en su análisis de la vida intelectual de Alemania. Pero Lukács nunca ha tenido el coraje de declarar llanamente que el factor decisivo ha sido la *consciencia* nacional. Marx, por su parte, no dudó en hacerlo así, y en más de una ocasión por cierto, en sus estudios sobre la historia de Alemania. Pero, en fin, Lukács no es Marx, y no es ésta, naturalmente, una circunstancia que hayamos de reprocharle.

No parece, pues, fácil juzgar *El asalto a la razón* de otro modo que como un fracaso, dado que no cumple los objetivos que el autor se proponía. La defensa que hace Lukács de la herencia hegeliana contra Schelling y de su progenie irracionalista constituye un tema importante y legítimo. Los capítulos introductorios dedicados a esta cuestión contienen algunas observaciones interesantes sobre la historia de la Ilustración y el crecimiento de una consciencia genuinamente histórica, oscuramente percibida ya por Vico y Herder antes que Hegel elaborase su filosofía de la historia. Pero la defensa lukácsiana de esta tradición contra sus detractores pierde toda efectividad real a causa de su particular versión del historicismo. En su condición de filósofo, se adhiere al principio racionalista fundamental, según

el cual la razón puede llegar a conclusiones ciertas sobre el mundo. En su condición de «materialista», considera obligación suya recordar al lector de vez en cuando lo que en algún lugar llama «el condicionamiento social del racionalismo y del irracionalismo». Y así da lugar, en definitiva, a una irremediable confusión teórica. Si el racionalismo se concibe como la posición de toda clase social realmente revolucionaria o, al menos, opuesta al *status quo* (la burguesía en los siglos XVII y XVIII y el proletariado en el XIX), la distinción entre teoría e ideología viene a ser abandonada. En efecto, ¿por qué hay que suponer que sólo una «clase ascendente» es capaz de sustentar una visión realista del mundo? El hecho de que un orden social se haya visto obligado a ponerse a la defensiva no excluye la posibilidad de una comprensión desilusionada de la naturaleza del proceso histórico. De hecho, Marx y Engels aplaudieron consecuentemente a Balzac —católico, realista y por tanto reaccionario— por su agudo retrato de la sociedad burguesa, y Lukács (en *La novela histórica* y en otras obras) suscribe plenamente este juicio. Lukács nunca se cansa de llamar la atención del lector sobre lo profundo de la penetración de Balzac en lo que él mismo llama «la necesidad del proceso histórico»: fórmula que habría gustado bien poco a Balzac, que no era filósofo y se oponía, además, a los socialistas saintsimonianos, que sustentaban ideas de este tipo. Así, pues, estar políticamente en el bando «equivocado» no ofusca *necesariamente* la óptica personal (el otro héroe le Lukács en *La novela histórica* es el *tory* Walter Scott).

Pero cuando en *El asalto a la razón* toca el tema de los románticos alemanes, Lukács adopta el estilo del propagandista del Partido que no acierta a ver en sus adversarios otra cosa que instrumentos conscientes o inconscientes de la «reacción». En el caso de Nietzsche, la confusión a que llega resulta francamente penosa. Considerado como «psicólogo de la cultura, esteta y moralista», Nietzsche sólo resulta comprensible como «...el exponente quizá más brillante y polifacético de esta autoconsciencia de la decadencia». Su obra entera es una «constante polémica contra el marxismo, contra el socialismo, aunque es evidente que nunca leyó una sola línea de Marx o de Engels». Poseía una «sensibilidad anticipatoria... para lo que la intelectualidad parasitaria de la era imperialista iba a necesitar... (para) el tipo de respuestas que habrían de satisfacerla». De ahí su desafortunada influencia sobre «escritores progresistas como Heinrich y Thomas Mann o Bernard Shaw».[8] Incluso un viejo marxista como Franz Mehring había sido inducido a error, hasta el punto de sugerir que, para algunos intelectuales de la clase media, Nietzsche podría constituir una útil etapa de transición hacia el socialismo. En ningún momento llega Lukács a la idea de que el asombroso impacto de Nietzsche sobre toda una generación de alemanes pudiera guardar alguna relación con la disolución de la fe protestante. La dimensión religiosa parece no existir, simplemente, para él.

Esta peculiar ceguera «no es accidental», por emplear una de sus expresiones favoritas. Lukács empezó su carrera como esteta y sus colaboracio-

nes al semanario literario de Budapest *Nyugat* («Occidente») revelaban un espíritu claramente «formalista». Cuando, años después, comenzó a alejarse de lo que llama el «subjetivismo», lo hizo en nombre de la metafísica. Su conversión al neoplatonismo, en efecto, ocurrida en 1910, le convenció de que para durar, las obras de arte, han de reflejar una jerarquía «objetiva» de valores. Como bien puede suponerse, esta clase de «idealismo objetivo» —primer paso hacia su ulterior adopción de la filosofía de Hegel— era incompatible con el vitalismo romántico, pero también estaba muy lejos del radical historicismo de sus años maduros. Una posición intelectual de este tipo sólo resultaba defendible de venir basada sobre algo similar a lo que los filósofos platonizantes han llamado «intuición esencial». Por otra parte, carecía de toda relevancia para la comprensión de la historia. Y ésta era, casualmente, la preocupación fundamental del Lukács marxista hegelianizante.

Hemos visto ya que el socialismo no logró satisfacerle, en un principio, precisamente por no responder a sus ardientes aspiraciones metafísicas. De hecho, en 1910, año decisivo en su carrera, Lukács se comprometería en una declaración tan reveladora como ésta: «Parece como si el socialismo careciese de esa clase de fuerza que, como la religiosa, es capaz de tomar posesión del alma entera de un hombre, como ocurrió en el caso de los cristianos primitivos.» [9]

Muy largo iba a ser, sin duda, el camino recorrido por Lukács desde esta afirmación juvenil hasta las furiosas polémicas de los años cincuen-

ta. En el curso del mismo, la «fuerza religiosa» que vanamente buscaba en 1910 entraría definitivamente en él, y apoderándose de todo su ser: razón de más para que se ofuscara sobre su significación perenne.

Después de esto, podemos abandonar *El asalto a la razón* al destino implacable que espera a toda obra cuyo autor carece del valor de defender sus convicciones, cerrando nuestro estudio con una breve consideración de la *Summa* de Lukács: su teoría de la estética.

Capítulo 8

Hasta este momento nos hemos ocupado básicamente de los escritos críticos y polémicos con los que Lukács ha creído ir preparando el terreno de cara a la exposición positiva y sistemática de sus teorías. A pesar de la cronología, este cambio de proyecto parece razón suficiente para estudiar *Die Eigenart des Ästhetischen* separadamente. Al ver la luz esta obra en 1963, ocupando dos gruesos volúmenes (que debían ir seguidos de un estudio sobre ética que en 1969 aún no había sido publicado), Lukács contaba 78 años y estaba por completo dispuesto a coronar su obra con un gran tratado de teoría del arte. Su serenidad y el desapasionado argumentar escogido en esta ocasión contrastan no poco con sus escritos de los años 50 y vienen, sin duda, a señalar un cambio de clima intelectual y la obtención de un *status* clásico en su esfera de trabajo, circunstancia ésta subrayada por frecuentes citas de Goethe, cuyo estilo olímpico no podía menos de resultar especialmente adecuado a una exposición de principios estéticos derivados en buena parte del clasicismo de la cultura de Weimar. Lukács había

recordado insistentemente a sus lectores que Goethe y Hegel fueron contemporáneos, y que Hegel (como él mismo llegó a reconocer) estaba en deuda con la obra de Goethe. Lo que aún no había hecho, desde luego, era dar curso a la estética hegeliana con un vocabulario inspirado en el clasicismo de Weimar. Y esto es, fundamentalmente, lo que hizo en 1963, a despecho de las frecuentes citas de Marx y de algunas incursiones ocasionales al leninismo.

Toda consideración del gran tratado lukácsiano de estética ha de partir del reconocimiento trivial de que pertenece enteramente a la tradición centroeuropea. Lukács cita raramente escritores no alemanes, por muy marxistas o hegelianos que sean. Tomando su *magnum opus*, como testimonio, podría sospecharse autorizadamente que nunca oyó hablar de R. G. Collingwood. Unas escasas y fugaces referencias a Christopher Caudwell agotan el tema de la estética marxista en el mundo de habla inglesa. Aun dentro de su propia área cultural, su criterio selectivo es muy curioso; ignora, por ejemplo, virtualmente las publicaciones del *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt; para nada alude a la *Historia social del arte* de Arnold Hauser, eminente investigador de orientación, asimismo, marxista, pero que al no compartir las posiciones políticas de Lukács es simplemente ignorado. Igual ocurre con el crítico literario Hans Mayer, marxista, pero no leninista, y, en consecuencia, no digno de mención. De todos modos, ni Hauser ni Mayer pretenden ser filósofos. Por otra parte, el marxismo hegelianizado de Lukács es una composición muy especial,

harto diferente, en cualquier caso, de la exposición autoritaria del tema que han creído ver sus admiradores menos críticos. Su exposición de la estética hegeliana elude sistemáticamente lo que para Hegel era el tema central: la unidad indisoluble del arte, de la filosofía y de la religión. La idea del arte como revelación de una realidad suprasensible resulta, desde luego, incompatible con el materialismo científico, y extensas zonas del primer volumen de Lukács están dedicadas a refutar el trascendentalismo en todas sus formas. El proceder de Goethe y de Hegel, elevando implícitamente el arte al *status* de revelación, había supuesto, sin embargo, un duro golpe para la teología: circunstancia de la que ambos autores fueron plenamente conscientes.[1] Lo que posteriormente vio la luz en Marx y en Engels como pronunciada aversión hacia Kant y Schiller, unida a su insistente preferencia por la poesía de Goethe y la filosofía de Hegel, no era sino la consecuencia lógica de la secreta asimilación, por parte de Hegel y de Goethe, de la filosofía de Spinoza, filosofía entonces apenas mencionable y que uno y otro hicieron suya de modos diferentes. A un crítico de la erudición de Lukács difícilmente podían escapársele estas filiaciones. Su total silenciamiento del tema —dado que sólo menciona a Spinoza a propósito de Hobbes y de los materialistas franceses del siglo siguiente— nos obliga a inferir que cualquier posible desviación del racionalismo ilustrado no podía presentársele sino como tentación de recaer en el idealismo trascendental de su propia juventud. De este modo se cierra a la posibilidad de liberar la estética mar-

xiana del utilitarismo que necesariamente impregna el tema tan pronto como se excluye la dimensión metafísica. Queda, además, el problemático asunto de la relación de Goethe con Schelling. Los historiadores de la literatura no sujetos a una línea política partidista coinciden en afirmar que el disgusto de Goethe para con Newton y su defensa extrema de la visión «orgánica» del mundo no son precisamente clásicos. El joven Goethe fue un prerromántico; el Goethe maduro tuvo afinidades filosóficas con Schelling, el padre de la *Naturphilosophie* romántica. Nada de todo ello concuerda con la imagen simplista que traza Lukács, en la que la filosofía hegeliana y el «clasicismo de Weimar» vienen a ser contrapuestos al irracionalismo y al movimiento romántico. El único trabajo filosófico de Goethe, escrito en 1784-85, formulaba lo que después, en 1812, él mismo caracterizaría como «el fundamento de toda su existencia», esto es, ver a Dios en la naturaleza y a la naturaleza en Dios. Este tipo de panteísmo spinoziano no era ciertamente ortodoxo desde el punto de vista teológico, pero tampoco era «materialista». Y como Lukács no puede renunciar a Goethe, prefiere pasar por alto este punto. Nada tiene que decir, tampoco, sobre el pesimismo hegeliano en lo concerniente al destino del arte en un mundo hecho transparente por la filosofía y la ciencia: fuente de las arriba citadas palabras de Marx.[2]

Si, a pesar de todo, *Die Eigenart des Ästhetischen* es una obra importante, no lo es por su extensión poco común, sino por conservar, aun de forma diluida, algunos elementos de un enfo-

que característico, alumbrado ya por Lukács treinta años antes en un ensayo sobre F. T. Vischer, un hegeliano alemán del siglo XIX.[3] Lo que realmente le importa a Lukács es la interpretación del proceso creador en términos de «reflejo» *(Widerspiegelung)*. De ahí que venga a proponer una historia del arte y una teoría de la estética, teniendo esta última como tema una manera específica de responder al mundo, una manera diferente, pues, de los procesos paralelos que ocurren en la vida cotidiana, en la esfera del trabajo (utilidad), en las ciencias, en la religión y en la magia. Para Lukács, todos estos procesos son variantes de una relación primaria entre el hombre y su medio, y es a esta relación a lo que da el nombre de «reflejo». La *Eigenart* (peculiaridad) de la estética se cifra en el hecho de que en un determinado estadio, materialmente condicionado, de la historia humana, los hombres desarrollaron una capacidad de interpretar el mundo en términos ya no exclusivamente prácticos o mágicos (la magia primitiva habría sido simplemente un aspecto de la práctica cotidiana). Contrariamente a la religión —a la que agrupa, junto con el trabajo y la magia, en una unidad esencialmente inmediata de teoría y práctica—, el arte guarda, para Lukács, semejanza con la ciencia y la filosofía, en la medida en que el artista y su público se han emancipado de las presiones de la dura necesidad práctica. Por otra parte, se ve obligado a reconocer que —a diferencia de la ciencia, que acaba con el primitivo antropomorfismo— el arte comparte con la religión una tendencia a interpretar la realidad «objetiva» bajo

la forma de imágenes tomadas de la personalidad humana. De ahí la notoria desconfianza ante el arte perceptible, a partir de Heráclito, en la filosofía griega:

«Estos filósofos ven en el principio estético —y no sin razón— un principio antropomorfizador, y como consideran enemigo capital suyo el antropomorfismo de la religión, el mito, etc., lo estético —esta vez sin razón— se les convierte en aliado o instrumento de la superstición antropomorfizadora. La dificultad, para el arte, de una independización tan resuelta como la conquistada por la filosofía y la ciencia se debe, sin duda, a que el principio estético... es, efectivamente, de carácter antropomórfico.»[4]

Como el antropomorfismo es la principal bestia negra de Lukács cada vez que procede a considerar la magia o la religión, las razones que le llevan a protestar contra el abuso de que es víctima el arte cuando se le interpreta como aliado de la superstición, no resultan, en realidad, evidentes a simple vista. La explicación debe ser buscada en su peculiar interpretación del principio marxista-hegeliano resumido por Gordon Childe —a quien cita frecuentemente— en la frase familiar «el hombre se hace a sí mismo». Lo que equivale a decir que el arte forma parte del proceso de humanización, tema éste ya ambiguamente alumbrado por Hegel en la *Fenomenología del espíritu* y que luego fue formulado de manera más materialista por Marx en sus *Manuscritos de 1848*. Desde una base tan sólida como ésta, Lukács llega a la afirmación, algo más discutible, de que el modo de percepción estético se da como tal

formando parte de un proceso en virtud del que el hombre transforma su mundo y se transforma a sí mismo a través de su propio trabajo (físico y mental). El arte es «una emancipación de la práctica cotidiana, semejante a... la aparición de la forma científica de reflexión», aunque se trate de una reflexión que conserva el modo de percepción antropomórfico. Sólo en la ciencia se da una ruptura radical con el antropomorfismo. En este punto Lukács se considera de acuerdo con Goethe, a quien cita subrayando que «el hombre nunca se realiza todo lo antropomórfico que es». Su resolución de rescatar el principio estético de la imputación de irracionalismo le lleva, al mismo tiempo, a distinguir extrañamente entre diferentes tipos de antropomorfismo:

«Está en la esencia del [modo] estético considerar la imagen de la realidad como un reflejo, en tanto que la magia y la religión adscriben realidad objetiva a su sistema reflectivo y exigen creer en él. En su desarrollo subsiguiente viene a evidenciar así una diferencia decisiva: que el reflejo estético se constituye en sistema cerrado (la obra de arte), en tanto que todo reflejo mágico o religioso se sitúa en relación a una realidad trascendente.» [6]

Así, pues, por una parte todo reflejo es una representación de algo real: en el caso del arte, la naturaleza esencial del hombre y la unidad de la humanidad (I, pág. 528). Por otra, la religión y la magia no representan nada real, aunque «reflejen» algo. En definitiva viene a afirmarse la «identidad de la verdad y de la belleza», con referencia expresa a Keats, como esencia de la per-

cepción estética pura e inmediata; este sentimiento subjetivo *(Erlebnis)* no procura, sin embargo, la intuición de un reino autónomo de ideas o esencias, como ocurriría en el marco interno de un sistema de «idealismo objetivo». El dominio estético posee una especificidad irreducible basada, en última instancia, en la percepción contemplativa de la verdad y de la belleza, pero éstas no son entidades reales; por otra parte, tampoco son, sin embargo, simples palabras o rótulos para nuestros sentimientos. ¿Qué son, entonces? He aquí una posible respuesta: reflejos de una realidad interna a la que no corresponde nada exterior. *Comprenne qui pourra.*

Tampoco pretendemos, no obstante, dar la impresión de que Lukács se preocupa ante todo por los indicios de la inmortalidad o por la descripción de los sentimientos poéticos. Cierto que estos temas caen de vez en cuando bajo el foco de la atención de Lukács —tratados brevemente, sin duda, pero con un lenguaje encendido de una emoción genuina—; el grueso de su actividad viene, de todos modos, centrado en el análisis del arte como actividad social que surge gradualmente de la matriz de la magia primitiva y se despliega en la ornamentación, en la mímesis, en la danza popular, en los ritos y en la imaginería religiosa, antes de acceder al fin al estadio de auténtica percepción estética. Dedica centenares de páginas a cuestiones que pertenecen, en realidad, a la antropología, y sólo después es introducido el lector en cuestiones genuinamente estéticas. Aunque también aborda problemas de estilo y se ocupa de la sinestesia o de la poesía de Verlaine,

Lukács vuelve invariablemente a la línea de pensamiento representada por los nombres de Aristóteles, Vico, Hegel y Marx. No es exagerado decir que su problemática teórica entera gira en torno al significado de los términos «reflejo» y «representación». El carácter mimético del arte «representa» el mundo «tal y como es», pero de una manera antropomórfica, es decir, de una manera que desde un punto de vista científico no puede menos de parecer ilusoria. El conflicto se resuelve con ayuda de la dialéctica de Hegel. La mímesis «refleja» el ser-en-sí *(An-sich-sein)* del mundo refiriendo sus rasgos a las necesidades genéricas *(Gattungsbedürfnisse)* del hombre, socialmente condicionadas y en desarrollo. Así, por ejemplo, la proporcionalidad estética (también llamada belleza clásica) «no es únicamente la representación verdadera de relaciones esenciales presentes en la realidad objetiva, sino una necesidad elemental de la existencia humana». Aparte de consumar el rechazo del subjetivismo romántico y de su tardía ramificación burguesa, el modernismo decadente, esta fórmula permite a Lukács afirmar la «objetividad» de la representación mimética en su sentido filosófico: «El principio antropomorfizante básico del reflejo *(Widerspiel-ung)* estético nada tiene en común con el mero subjetivismo.» Que Lukács suscriba el proceder de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, donde la moralidad es puesta en íntima relación con la proporcionalidad, resulta, pues, de lo más lógico. «El centro metodológico de su ética acaba por ser un problema de proporcionalidad correcta.»

En sentido aristotélico, la virtud se define

como un medio entre los extremos, lo que no quere decir que represente simplemente un «término medio». Centralidad vendría a significar, en este contexto, cumplimiento de las obligaciones:

«Sería superficial objetar a esto que en el caso de la ética aristotélica la proporción es una mera metáfora. Es mucho más que eso. Y por fuerza tiene que producirse una tal vinculación cuando la belleza es una categoría central de la vida y del arte: ni en la vida ni en el arte puede basarse la belleza en valores estéticos o éticos de naturaleza fugaz y relativa: tiene que determinar esencialmente la estructura del hombre. Si esa determinación no es trascendente (como en el caso de Plotino, por ejemplo), si no es mero eco prestado de un más allá, entonces estructura tiene que significar una armonía, inmanente al hombre, perteneciente al hombre por el mero hecho de ser hombre... El principio determinador... es en última instancia el de la proporcionalidad. Con ello esta cuestión rebasa ampliamente la problemática de los elementos formales abstractos y toca... los puntos de contacto básicos de la ética y la estética.» [6]

Para Lukács (como para Chernychevsky), la belleza es «un caso especial dentro de la estética, una forma peculiar de reflejo estético y de composición estética, sólo posible en circunstancias sociohistóricas excepcionalmente favorables». El modelo, por supuesto, es la antigüedad clásica, aunque esto no se diga claramente. Al mismo tiempo, Lukács rechaza el particular aspecto del clasicismo de Weimar representado por la ecuación schilleriana entre el arte y el juego. Frente al célebre pensamiento de Schiller «el hombre

sólo juega cuando es verdaderamente humano, y sólo es verdaderamente humano cuando juega», Lukács arguye que esta formulación —aunque «profundamente humanista»— ignora el papel humanizador del trabajo, y esta ignorancia lleva a separar rígidamente el arte del mundo del trabajo. Apoya su afirmación con una cita de Marx («El trabajo nunca será juego, como quería Fourier»), sin darse cuenta, al parecer, de que, si esto es así, la esfera artística jamás podrá ser integrada de manera efectiva en el proceso de la vida cotidiana, en cuyo caso el cuadro edénico de Schiller conserva, a pesar de su utopismo, una innegable eficacia como crítica tácita de la *condition humaine*, expresión que (como ya hemos visto) no entusiasma mucho a Lukács.

Conviene proceder, por último, a un breve esclarecimiento del *status* de los conceptos teóricos con que opera Lukács. Sólo ahora tiene sentido una tentativa de este tipo, ya que su anticipación habría exigido prejuzgar los resultados últimos del intento lukácsiano de fundir la estética hegeliana con la sociología marxista. En efecto: una vez bosquejadas las líneas generales de su pensamiento, parece posible llegar a alguna conclusión acerca del posible éxito o fracaso de su empresa. En este caso, por fortuna, puede realizarse este empeño sin caer necesariamente en la llamada «valoración» de las obras de arte individuales. Quien sin ser historiador del arte ni crítico literario elija aventurarse por este terreno, habrá de poseer, incluso, un grado nada común de seguridad en sí mismo. En este sentido, al menos, la actitud de Lukács merece ser alabada. A pesar de

su fe en los principios generales a los que se adhiere, se declara incompetente, por ejemplo, para juzgar el valor de obras concretas de composición musical, más allá de las obvias generalidades concernientes a su vinculación a tal o cual período o estilo. Los ejemplos a que acude para ilustrar sus tesis corresponden, por lo general, al mundo del teatro o de la novela, y más raramente al de la poesía épica o lírica; muy pocas veces al de la pintura o escultura, y prácticamente nunca al de la música. Sus observaciones generales sobre la facultad mimética no dejan, por lo demás, lugar a dudas: a Lukács le interesa, ante todo, la prosa y después la poesía, seguidas a mucha distancia de las artes visuales. En tales circunstancias no hubiera sido, pues, muy provechoso, y sí un tanto arrogante, aventurarse más allá de su tema principal: el *status* del «reflejo» como categoría lógica aplicable a la estética. (El término mismo excluye automáticamente, cabría decir, el dominio entero de la música. Lukács no está de acuerdo, pero su casi total mutismo al respecto resulta ya suficientemente revelador.)

La cuestión es, pues, ésta: ¿Qué aporta a Lukács el «reflejo» que no venga aportado ya por el uso empírico ordinario del término, o por lo que él mismo describe a veces como el «realismo fotográfico» del arte y de la literatura naturalistas (de la época de la decadencia burguesa)? Porque conviene no olvidar que Lukács se ve a sí mismo ocupando una posición central, a igual distancia del «subjetivismo idealista» que del «naturalismo fotográfico». De acuerdo con sus propias declaraciones —ya que no con las de sus críticos, que

se han consternado a menudo ante su pronta sumisión a las banalidades inherentes a la teoría y a la práctica del «realismo socialista»—, ha sostenido una guerra en dos frentes: contra la decadencia occidental, por un lado, y contra la extrema simplificación soviética, por otro. Una vez aceptada esta pretensión suya, será preciso preguntar qué es, concretamente, lo que distingue su uso de un término como «representación» del que habitualmente se hace del mismo. Sólo puede obtenerse una respuesta volviendo a la estética de Hegel, porque para *este* punto concreto, la adhesión de Lukács al marxismo resulta irrelevante. En la medida en que en Marx y en Engels pueden encontrarse algunas ideas sobre la naturaleza de la experiencia estética —en tanto que distinta de la sociología de la cultura, a la que, por supuesto, imprimieron una orientación radicalmente nueva—, sus criterios se deben a Goethe y Hegel, con quienes tenían en común tanto la convencional veneración alemana por los griegos y Shakespeare como una notable aversión hacia el estilo clasicista de los siglos XVII y XVIII. Ya esta circunstancia habría de bastar para acabar con la idea de que el «clasicismo de Weimar» tenía muchos puntos en común con lo que entonces se llamaba el «estilo clásico» en Europa occidental. Por mucho que Lukács se esfuerce en trazar una rígida línea de demarcación entre Goethe-Schiller y sus críticos románticos, lo que él llama «idealismo objetivo» —la creencia de que en la esfera del arte el espíritu del hombre «accede a sí mismo» recuperando la dimensión metafísica del Espíritu Universal— está tan presente en Goethe como en Hegel.

¿Qué implica todo esto para una teoría del arte? Desde el punto de vista del empirismo vulgar, la mente del artista está llena de imágenes tomadas de la naturaleza o de la sociedad, imágenes que luego ordena de acuerdo con sus gustos o disposiciones personales. Desde los supuestos clasicistas, este ordenar y disponer imágenes especulares copiadas de un medio (natural o social) exterior sólo puede dar resultados permanentes si «refleja» la estructura objetiva de la realidad. El artista no «crea», pues, en sentido estricto: retrata; y esta tesis conserva toda su validez aun aceptando que el arte no sea simplemente decoración. Porque lo retratado está ahí, ofreciéndose, dispuesto a servir de comienzo, por mucho trabajo que exija la aprehensión de lo real a partir de lo meramente aparente. Ahora bien, lo que hay ahí no tiene por qué ser necesariamente un «hecho». Lukács deja bien claro, siguiendo a Hegel, que la distinción entre realidad y apariencia, común a la ciencia y a la práctica cotidiana ordinaria, no tiene razón de ser en el dominio artístico, donde el hombre proyecta su ser «interior» a lo que acostumbramos a caracterizar como una «forma significativa». Este algo no es una simple ilusión o una «impresión subjetiva», dado que describe («refleja», en su terminología) un ámbito objetivo existente que el artista comparte con los demás hombres y, en última instancia, con la humanidad en su conjunto; de ahí la posibilidad que tenemos de comprender a nuestros antepasados. En tanto que «identidad del sujeto y el objeto» por el proceso estético, el arte articula la autoconsciencia de la especie humana. A ello se debe

asimismo que la imaginación artística sea productiva sin ser, necesariamente, caprichosa. Lo que engendra no es un mundo privado, sino un todo ordenado cuyas raíces últimas deben cifrarse en la experiencia colectiva de la humanidad. En este sentido, el arte «refleja» una realidad, pero esta realidad no es la de los «hechos», ni tampoco la de los simples «sentimientos». El arte es la imagen especular de un mundo «objetivo» de valores o, dicho de otro modo, establece la verdad sobre el mundo.

Sólo que de aceptar esto, no parece fácil encontrar el medio de eludir lo que el propio Lukács llama «idealismo objetivo» (por oposición al «idealismo subjetivo» de Kant y de sus discípulos). En general, tanto Hegel como Marx operan con una teoría del conocimiento que, en última instancia, remite a Aristóteles y es, en consecuencia, «realista», en la medida en que postula un mundo «real» accesible a la razón. Este enfoque puede ser considerado muy bien como vía intermedia entre el idealismo platónico y esa especie de crudo nominalismo que trata los conceptos lógicos como meras etiquetas convencionales y niega toda realidad a los «universales» grabados en la experiencia. Acaba, asimismo, con el fenomenalismo kantiano, que deja un residuo inexplicado —la «cosa-en-sí»— en algún lugar situado más allá de los límites del mundo —constituido por la mente humana— de las apariencias. Sólo que, en lo que a la estética concierne, estas distinciones no pueden serle de gran ayuda a un teórico que identifica «realismo» y «materialismo». Supongamos que convenimos en que la verdadera penetra-

ción en la naturaleza de la realidad proviene del poder exclusivo de la razón. No es difícil adivinar que una creencia de este tipo alegrará el corazón del científico, por lo menos mientras se vea capaz de sustentarla. Pero ¿podrá satisfacer acaso a un filósofo comprometido con lo que Lukács (siguiendo más bien a Engels que a Marx) llama «materialismo»? Lo que aquí entra en cuestión no es la realidad del mundo exterior presente a la mente. Lo que a la estética le interesa es más bien la naturaleza de la experiencia «interna». Pero esta experiencia, que no deja de ser «real», desde luego, sólo puede ser calificada de «material» en la medida en que venga relacionada con la vida de seres humanos reales y existentes. Desbordado este límite, el término «material» pierde todo significado en una teoría del arte. Si decimos que el hombre accede a autocomprehenderse por la vía de la experiencia estética, no decimos nada que pueda resultar incompatible con el «idealismo objetivo» en sentido hegeliano, dado que esta forma particular de autocomprehensión viene, en definitiva, mediada por el espíritu humano.

Cuando describe o analiza el proceso de la creación artística, Lukács no duda un momento en reconocer todo esto. Reconoce explícitamente que la obra de arte transforma la experiencia inmediata en un ámbito peculiar y propio: el del valor estético. En este ámbito, la distinción entre inteligencia y emoción tiene tan poco sentido como la distinción entre el sujeto y objeto. El arte accede a representar la experiencia humana en un proceso infinito de actividades creadoras

de formas y de valores que, globalmente consideradas, constituyen la esfera de la estética. Aunque insiste, para Lukács, estos actos son más bien «reflectivos» que «creativos», no les niega autonomía ni universalidad, por mucho que vengan necesariamente mediados por el espíritu finito del artista individual. Este último contribuye a crear lo que un hegeliano británico contemporáneo ha caracterizado como «un mundo universal y comunicable en el que la emoción está presente, no como elemento añadido, sino como elemento integrante. Este mundo no es un hecho estéril y, seguramente, tampoco es una ficción. Está hecho de sensibilidad e imaginación, pero es objetivo y es más real que el hecho porque tiene un valor intrínseco».[7]

Éste es, en definitiva, el punto de vista de Lukács. Que no consiga expresarse en un lenguaje apropiado al tema, es cosa que acaso pueda explicarse a la luz de sus obligaciones para un vocabulario no previsto, en realidad, sino para describir el mundo «fáctico» en el sentido científico del término. Aunque insiste a menudo en que éste no es el caso en los dominios del arte, Lukács no llega a formular con total claridad lo que en última instancia quiere decir: sin duda porque la única terminología adecuada al tema es patrimonio, desde hace ya mucho tiempo, de Hegel y no podría, en definitiva, menos de incitarle constantemente a recaer en la visión del mundo propia del «idealismo objetivo».

Con esto no nos proponemos defender la imposibilidad de una teoría marxista del arte: ocurre, simplemente, que el enfoque doctrinal aso-

ciado al nombre de Georg Lukács no permite responder unívocamente a la pregunta acerca de la relación de dicha teoría con sus orígenes hegelianos. Y esto, que es válido para la estética, vale también para la obra de Lukács globalmente considerada. Ha dado vida a un *corpus* de escritos que pueden ser asumidos como una versión hegelianizada del marxismo o como una continuación de la obra de Dilthey en el ámbito de la *Geistesgeschichte,* si bien desplazando el énfasis del papel autoactivante de la consciencia al despliegue de un proceso profundamente enraizado en la dialéctica de las fuerzas materiales productivas y de las relaciones sociales. La ambigüedad que informa su última obra podría ser, sin duda, interpretada como signo de que, a pesar de las apariencias, no ha llegado a abandonar íntegramente los supuestos platonizantes de su juventud. En la medida en que la versión hegeliana del «idealismo objetivo» obliga al filósofo a reconocer que todas las creaciones humanas vienen medidas por el espíritu humano activo, su elección de la estética como ámbito particular de trabajo no puede ser interpretada como casual. Porque en el ámbito del arte, y, sin duda, en ningún otro, el intento de dar vida a «la identidad del sujeto y el objeto» en la historia tiene buenas posibilidades de ser coronado por el éxito. La estética es un dominio en el que la rígida división entre el mundo interior y el exterior, entre la razón y la emoción, entre el hecho y el valor, ceden paso a una dialéctica de la realidad y de la apariencia.[4]

De cualquier modo que se la considere, la centralidad del arte en la obra de Lukács viene a dar

testimonio de un compromiso que le sitúa en el interior de la tradición del idealismo alemán. Un eminente crítico, cuya autoridad no necesita de legitimaciones políticas, ha iluminado certeramente el núcleo mismo de este movimiento:

«En el conjunto de la literatura alemana desde mediados del siglo XVIII hasta la muerte de Goethe, se da una unidad fundamental. Es el intento de crear un nuevo arte, diferente del francés del siglo XVII; el intento de elaborar una nueva filosofía no asimilable al cristianismo ortodoxo ni a la Ilustración del XVIII. Esta nueva visión pone de relieve la totalidad de las fuerzas del hombre, no la razón sola, no el sentimiento solo, sino más bien la intuición, «la intuición intelectual», la imaginación. Es un renacimiento del neoplatonismo, un panteísmo (a despecho de sus concesiones a la ortodoxia), un monismo que llegó a la identificación de Dios y del mundo, del alma y el cuerpo, del sujeto y el objeto. Los autores de estas ideas fueron siempre conscientes de lo precario y difícil de sus puntos de vista, que en muchas ocasiones sólo pudieron parecerles simples ideales lejanos; de ahí el «deseo sin fin» de los románticos» alemanes, la importancia de la evolución, del arte, como vía de acceso al ideal.» [8]

El joven Lukács vino a ser el heredero de esta tradición metafísica. Y sólo este hecho confiere ya un atractivo duradero incluso a sus escritos menos brillantes.

NOTAS Y REFERENCIAS

Capítulo 1

1. M. Watnick, *Relativism and Class Consciousness: Georg Lukács*, pág. 142.
2. *Die Theorie des Romans: Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik* [«Teoría de la novela»]. Preparada en 1914-1915, la obra apareció por vez primera en 1916, en la *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*. Publicada en forma de libro en 1920. Para un extracto de la misma especialmente incidente en el problema de la forma en la épica y en el arte dramático, véase Georg Lukács, *Schriften zur Literatursoziologie*, págs. 89 y ss.
3. V. Zitta, *Georg Lukács' Marxism*, págs. 24-5.

Capítulo 2

1. Véanse las publicaciones de Engels de 1870 a 1890, principalmente el *Anti-Dühring* (1878) [hay traducción castellana de Manuel Sacristán, México: Grijalbo, 1964] y su folleto sobre Feuerbach (1888). La exposición, sin embargo, no contiene los escritos póstumos de Engels sobre dialéctica de la naturaleza (*Dialektik der Natur*, 1873-82), que, entre otras cosas, se proponía salvar la herencia de la «filosofía de la naturaleza» romántica elaborada a comienzos de siglo por algunos contemporáneos de Hegel y Schelling. En el pensamiento de Engels había un conflicto no resuelto; en este sentido, Engels era muy representativo de buen número de alemanes ilustrados de su tiempo.

2. *Die Jugendsgeschichte Hegels* (1906). Una comparación de este estudio en la obra de Lukács, *Der junge Hegel* (1948) [«El joven Hegel»] clarifica no sólo el proceso mental vivido por Lukács a raíz de su alejamiento de Dilthey, sino asimismo la pérdida de un nivel y de rigor durante la época stalinista, en la que escribió el libro. Ultimado en 1938, el manuscrito vio la luz (en Zurich) diez años más tarde; por entonces Lukács ya había vuelto a Budapest, pero todavía no había sido acusado de «revisionista».

3. Zitta, *op. cit.*, págs. 37 y ss.; Peter Demetz, *Marx, Engels und die Dichter* (Stuttgart, 1959), cap. VIII. Véase también Demetz, *Zwischen Klassik und Bolschewismus*, «Merkur», junio 1958; George Steiner, *Georg Lukács and his Devil's Pact, Kenyon Review*, invierno 1960, y en *Language and Silence*, Pelican Books, 1969.

4. *Georg Lukács: Die Seele und die Formen* [«El alma y las formas»], «Logos», III (1912), pág. 249.

5. Dilthey, «Die Entstehung der Hermeneutik», in *Gesammelte Schriften*, vol. V. Jürgen Habermas, en «Erkenntnis und Interesse» (Frankfurt, 1968), págs. 178 y ss., señala que la última obra de Dilthey llevaba el sello de las *Logische Untersuchungen* de Edmund Husserl, que, publicadas en 1900, dieron curso a una saludable reacción contra el intento de disolver las categorías lógicas en la psicología, a la manera empirista.

6. Véase Habermas, *op. cit.*, pág. 188; y del mismo autor *Theorie und Praxis* (Neuwied, 1963), págs. 206 y ss.

7. Georg Lukács, *Schriften zur Ideologie und Politik*, [«Escritos de ideología y política»], págs. 323-324.

Capítulo 3

1. Véase Peter Ludz, «Der Begriff der "demokratischen Diktatur" in der politischen Philosophie von Georg Lukács», in *Georg Lukács-Festschrift zum 80. Geburtstag*, págs. 39 y ss. (Véase también la edición revisada de este ensayo en Georg Lukács, *Schriften zur Ideologie und Politik*, donde figura como presentación editorial.) Para los acontecimientos de 1919 y la participación en ellos de Lukács, véase Rudolph L. Tökés, *Béla Kun*

and the Hungarian Soviet Republic (Nueva York y Londres, 1967).

2. Para detalles, véase Tökés, *op. cit.*, págs. 9 y ss., 53 y ss., 91 y ss., 123 y ss. Zitta dedica bastante espacio a relatar las actividades del vicecomisario de Educación, e incluso cita los aumentos de salarios que decretó para los tramoyistas y decoradores de teatro (*op. cit.*, págs. 98 y ss.), pero no es tan claro sobre su adhesión decisiva, a una facción ultraizquierdista que en 1919 sustentaba un esquema más bien anarcosindicalista que leninista. Del grupo formaba parte también József Révai, futuro director ultrastalinista de la vida cultural de Hungría a partir de 1945 y principal enemigo de Lukács dentro del Partido.

3. Tökés, *op. cit.*, pág. 15. El paso decisivo en la transformación de estos socialistas izquierdistas y de los pacifistas en el núcleo de un grupo de oposición provolchevique dentro del partido socialista vino a corresponder a la formación, en noviembre de 1918, del Círculo Ervin Szabó, club dedicado a la radicalización de la política socialista. Estas actividades precedieron inmediatamente a la formación del partido comunista húngaro. Tökés, págs. 91-7.

4. Lenin, *Obras completas* (Moscú, 1966), XXXI, página 165.

5. József Lengyel, citado por Tökés, *op. cit.*, pág. 31.

6. *Ibid.*, pág. 96.

7. Wilhelm Böhm, *Im Kreuzfeuer zweier Revolutionen* (Munich, 1924), pág. 445. Böhm indica que Kun y otros dirigentes comunistas desperdiciaron mucho tiempo expidiendo visados a destacados miembros de la aristocracia húngara, para evitarles todo peligro. Al mismo tiempo, dieron su asentimiento al fusilamiento de rehenes y otras personas juzgadas sin las debidas garantías jurídicas, tolerando otros actos de terrorismo completamente innecesarios, lo que les valió el encono de sus aliados socialistas y aceleró su propia caída. Era una nueva versión de la Comuna de París de 1871, con refinamientos aprendidos de sus maestros bolcheviques por el grupo formado en Moscú: la creación de un servicio semejante a la cheka, presidido por Ottó Korvin, que

demostró poseer auténticas aptitudes para el cargo. «La institución de detenciones preventivas en las primeras horas de la madrugada, las cámaras de tortura en los sótanos del edificio del Parlamento y el secuestro de rehenes de entre los sospechosos de actividades contrarrevolucionarias fueron otras tantas contribuciones de Korvin a la causa de la revolución proletaria húngara.» Tökés, págs. 158-9.

8. Lajos Kassák, citado por Tökés, *op cit.*, página 197. Puede que Kassák no sea un testigo muy imparcial. Siendo director de la revista literaria radical *Hoy*, se negó a publicar un poema nihilista de Révai para el que el futuro ultrastalinista —por aquellas fechas ardiente anarquista— había escogido el elocuente título de «Padre, madre, mi primer maestro: tendríais que morir como perros». A raíz de ese incidente, Révai rompió con el grupo y con Kassák. Para este episodio véase Tökés, *op. cit.*, pág. 96n.

9. Véase Georg Lukács: *Schriften zur Literatur und Politik*, págs. 763 y ss.

10. Para las implicaciones morales de esta doctrina, véase Borkenau, *The Communist International* (Londres, 1938), págs. 172-3. Cuando el elitismo recibe esta clase de sanción filosófica, suele llevar a la tesis de que los elegidos son libres de aceptar o no las obligaciones morales impuestas a los demás. Por otra parte, los partidarios de esta nueva visión esotérica hubieran podido encontrar en Dostoievski algunas sugerencias útiles acerca de la dialéctica mediante la cual una autoridad infalible justifica su monopolio del poder. En marzo de 1921, Ilona Duczynska, por entonces apóstata de la fe leninista, describía la esotérica doctrina de Lukács en la revista socialista alemana «*Unser Weg*», dirigida a la sazón por un antiguo camarada de Rosa Luxemburg, y luego sucesor suyo, Paul Lévi: «Un eminente teórico, el único cerebro, posiblemente, con que contaba el comunismo húngaro, a mi pregunta sobre si podía admitirse que los dirigentes mintieran y embaucaran a los miembros del Partido, vino a responderme, en una ocasión crucial, en los siguientes términos: la ética comunista convierte en el más alto deber la necesidad de actuar

inicuamente. Me dijo que éste era el mayor sacrificio que nos pedía la revolución... El teórico a que me refiero jamás ha llegado a publicar esta teoría dialéctica, pero... se extendió como doctrina secreta... hasta convertirse poco menos que en la quintaesencia semioficial del verdadero comunismo.» A la luz de estas curiosas manifestaciones, la resuelta adhesión de Lukács a Stalin no tiene por qué sorprender demasiado.

11. Véase «Hegedus, his views and his critics», en *Studies in Comparative Communism* (Universidad de Southern California, Los Angeles), abril 1969, págs. 121 y ss. Las herejías en cuestión aparecieron en varias revistas semioficiales del Partido a partir de 1964, cuando su autor era presidente del consejo editorial de *Valosag*, semanario sociopolítico publicado por la sociedad para la Propagación del Conocimiento Científico: un cargo del que fue destituido en agosto de 1965; pero por aquellas fechas el ex-ultra-stalinista era ya un revisionista consumado. Sin embargo, siguió predicando sus asombrosas doctrinas en otras publicaciones hasta casi 1968.

Capítulo 4

1. *Geschichte und Klassenbewusstsein* [«Historia y consciencia de clase»]. Los pasajes cruciales relativos a la falsa interpretación engelsiana de Kant y Hegel se encuentran en las páginas 311 y ss. y 387 y ss. de la edición de 1968 de las *Werke*, y la caracterización del materialismo filosófico —es decir, el materialismo de Holbach y Helvetius, y los enciclopedistas franceses en general— como «forma ideológica de la revolución burguesa» aparece en una nota al pie de la página 390 de esta edición, inalterada con relación al texto original. Todos los pasajes de interés pueden encontrarse en el largo ensayo titulado *Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats* [«La reificación y la consciencia del proletariado»], pieza central de la compilación de 1923.

2. *Ibid.*, pág. 390.

3. «Ludwig Feuerbach and the End of Classical Ger-

man Philosophy», Marx-Engels, *Selected Works* (Londres 1968), pág. 605.

4. Véase Gustav A. Wetter. *Dialectical Materialismus* (Londres y Nueva York, 1958), passim.

5. Para la exposición de Lukács de este tema, véase *Geschichte und Klassenbewusstsein*, págs. 218 y ss., 257 y ss. Para un comentario crítico, véase Iring Fetscher, *Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel*, en *Marxismusstudien*, III (Tübingen, 1960), págs. 66 y ss. El prólogo escrito por Lukács para la nueva edición de su obra contiene una crítica de su excesivo hegelianismo; en particular repudia la idea de «la identidad del sujeto y el objeto» en la historia, es decir, una fuerza autoactivante constitutiva del mundo en el acto de unir la teoría y la práctica.

6. Para un conciso análisis de los problemas filosóficos con que han de enfrentarse los marxistas de tradición hegeliana, véase Eugene Kamenka, *Marxism and Ethics* (Londres y Nueva York, 1969), passim.

7. *Zur Debatte zwischen China un der Sowjetunion. Theoretisch-philosophische Bemerkungen*, in «Forum» (Viena), nos 119-120 (1963); reimpreso en *Georg Lukács: Schriften zur Ideologie und Politik*, págs. 681 y ss.

Capítulo 5

1. András Horn, *Kunst und Freiheit. Eine kritische Interpretation der Hegelschen Ästhetik* (La Haya, 1969), passim.

2. «József Révai, Die Lukács-Diskussion des Jahres 1949», in H. Koch, ed., *Georg Lukács und der Revisionismus* (Berlín Este, 1960). Véase, de Lukács, *Probleme des Realismus II: Der russische Realismus in der Weltliteratur* [«Problemas del realismo II: el realismo ruso en la literatura universal»], en *Werke*, vol. 5.

3. Révai, *op. cit.*, pág. 14.

4. Isaac Deutscher, *Georg Lukács and «Critical realism»*, *The Listener* (noviembre 3, 1966). Véase también las recensiones críticas sobre las dos colecciones de ensayos *The Meaning of Contemporary Realism* y *Essays*

on Thomas Mann, por Alasdair MacIntyre, *Marxist Mask & Romantic Face*, *Encounter* (abril 1965), y Harold Rosenberg, *The Third Dimension of Georg Lukács*, *Dissent* (otoño 1964).

5. Véase L. Trotski, *Literature and Revolution* (Ann Arbor, 1960), págs. 184 y ss.

6. MacIntyre señala, en su interesante y sugestivo estudio, que Lukács no llegó a reconocerse realmente en este retrato, hasta el punto de calificar al personaje Naphta de «portavoz del fascismo reaccionario y de su antidemocrática *Weltanschauung*». MacIntyre, *op. cit.* Según parece, a Lukács no se le ocurrió que para un patricio conservador-liberal como Thomas Mann el comunismo y el fascismo tenían un aspecto muy similar.

7. *Thomas Mann*, versión castellana de Jacobo Muñoz, tomo XII de las *Obras Completas* de Georg Lukács, Barcelona: Grijalbo, 1969, págs. 13-14.

8. *Ibid.*, pág. 56.

9. Thomas Mann, carta a Walter von Molo, 7 de septiembre, 1945. Reimpresa in *Briefe aus den Jahren 1937-47*, pág. 446.

10. Marx-Engels, *Über Kunst und Literatur* (Berlín Este, 1967), I, 375.

11. *Goethe y su época*, versión castellana de Manuel Sacristán, tomo VI de las *Obras Completas* de Georg Lukács, Barcelona: Grijalbo, 1968, pág. 65.

12. «Zur Ästhetik Schillers», en *Werke*, vol. 10. Véase también, de Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, ed. y tr. de Elizabeth M. Wilkinson y L. A. Willoughby (Oxford, 1967), una reedición muy erudita de las famosas *Aesthetic Letters* de 1794-95, con una larga introducción que, *inter alia*, aborda los puntos de vista de Lukács.

Capítulo 6

1. «La teoría schilleriana de la literatura moderna», en *Goethe y su época*, págs. 191-192 de la edición castellana.

2. *Ibid.*, págs. 193-194.

3. *Aportaciones a la historia de la estética*, versión

castellana de Manuel Sacristán, tomo XVIII de las *Obras Completas* de Georg Lukács, México: Grijalbo 1966, página 16.

4. *Ibid.*, pág. 13.
5. Harold Rosenberg, *The Third Dimension of Georg Lukacs*, en *Dissent* (Nueva York), otoño 1964.
6. *Probleme des Realismus*, III, págs. 9-10.
7. *The Meaning of Contemporary Realism*, pág. 77.
8. *Ibid.*, pág. 56.
9. *Ibid.*, pág. 81.

Capitulo 7

1. Karl Marx, *Gründrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (Berlín Este, 1953), pág. 30. (Hay traducción castellana del Equipo Comunicación, Madrid 1972. Nota del Traductor.)
2. «El arte es necesario para que el hombre sea capaz de reconocerse y cambiar el mundo. Pero el arte también es necesario por la magia inherente al mismo.» Ernst Fischer, *The Necessity of Art: A Marxist Approach* (Pelican Books, 1963), pág. 14. Para un tratamiento global del tema, véase Arnold Hauser, *The Social History of Art* (Londres y Nueva York, 1951); cfr. su *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur* (Munich, 1953).
3. Véase Horst Althaus, *Georg Lukács* (Berna, 1962), págs. 24-5.
4. *Die Zerstörung der Vernunft*, pág. 87. (Traducción castellana de Wenceslao Roces con el título de *El asalto a la razón*, tomo XV de las *Obras Completas* de Lukács, Barcelona: Grijalbo, 1968.)
5. *Ibid.*, págs. 88-9.
6. *Ibid.*, págs. 130-1.
7. *Ibid.*, págs. 219 y ss., 270 y ss.
8. *Ibid.*, págs. 273-8 passim.
9. *Esztétikai Kultura*, «Renaissance», 1910, citado por Itsván Mészáros, in *Georg Lukács: Festschrift zum 80. Geburtstag*, pág. 193.

1. Véase René Wellek, «The Concept of Romanticism in Literary History», en *Concepts of criticism* (Yale University Press, 1963), passim.

2. Para la filosofía del arte de Hegel, véase también K. Mitchells, *Zukunftsfragen der Kunst im Lichte der Hegelschen Ästhetik*, en *Hegel-Jahrbuch*, 1965, págs. 142 y ss.; *Aesthetic Perception and Aesthetic Qualities*, en *Proceedings of the Aristotelian Society* (Londres, 1966); y *The Work of Art in its Social Setting and in its Aesthetic Isolation*, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, XXV/4, verano 1967.

3. «Karl Marx und Friedrich Theodor Vischer», en *Beiträge zur Geschichte der Ästhetik* [«Aportaciones a la historia de la estética»] (Berlín, 1956), reimpreso en *Werke*, vol. 10 (tomo 17 de la edición castellana). Lukács reprocha a Vischer haber convertido la esfera estética en un simple producto de la imaginación artística, añadiendo significativamente: «Como otros epígonos de Hegel, Vischer nunca comprendió realmente los momentos decisivos de la "Lógica" de Hegel, la dialéctica de la esencia y la apariencia, la cuestión de la objetividad de la apariencia, la genuina liquidación de Kant.»

4. *Die Eigenart des Ästhetischen*, I, 214. (Pág. 224 de la edición castellana: tomo I de la *Estética* de Lukács, traducción de Manuel Sacristán, Barcelona: Grijalbo, 1966. N. del T.)

5. *Ibid.*, I, pág. 382.

6. *Ibid.*, I. págs. 307-8.

7. G. R. G. Mure, *Retreat from Truth* (Oxford, 1958), pág. 233.

8. René Wellek, *Concepts of Criticism*, pág. 165.

CUADRO CRONOLÓGICO

	Vida y obra	Literatura/Arte/Cultura	Historia
1885	13 de abril, nacimiento de Georg Lukács en Budapest, en el seno de una rica y ennoblecida familia judía.	Dilthey: *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883). Publicación del segundo libro de *El Capital*. Zola: *Germinal*.	
1904	Funda, juntamente con Sandor Bánoczy, el Teatro Talía en Budapest. Ingresa en la «Sociedad Sociológica» fundada en el año 1901.	Thomas Mann: *Tonio Kröger* (1903). Baroja: *La lucha por la vida*. Gorki: *Los bajos fondos* (1903). Lenin: *¿Qué hacer?* (1902).	Huelga general en Italia.
1905		Einstein formula la «Teoría especial de la relatividad».	Revolución y reacción en Rusia.
1906	Comienza a colaborar en diversas revistas radicales (*Siglo Veinte*, *Occidente*, etc.). Coadyuva, con sus escritos, a la renovación cultural y literaria de Hungría. Doctor en Filosofía por la Universidad de Budapest.	Bergson: *La evolución creadora*. Gorki: *La madre* (1907).	Fundación del Partido Laborista Británico. Segunda Conferencia de Paz en La Haya (1907).
1908	Recibe un premio por su *Historia evolutiva del drama moderno*, que no	Sorel: *Reflexiones sobre la violencia*. Inauguración del Palau de la Música Ca-	Bélgica se anexiona el Congo. Revolución de los «Jóvenes Turcos».

1908	Recibe un premio por su *Historia evolutiva del drama moderno*, que no publicará hasta 1911.	Sorel: *Reflexiones sobre la violencia*. Inauguración del Palau de la Música Catalana en Barcelona.	Bélgica se anexiona el Congo. Revolución de los «Jóvenes Turcos».
1909	Se traslada a Berlín, en cuya Universidad asiste a los cursos de Georg Simmel y otros filósofos alemanes del momento.	Lenin: *Materialismo y empiriocriticismo*. Thomas Mann: *Alteza Real*. Picasso: *La mujer de la mandolina*. Diaghilev y los ballets rusos en París.	«Semana Trágica» en Barcelona y ejecución de Ferrer.
1910	Intenso período de viajes (Alemania, Francia, Italia).	Russell acaba los *Principia Mathematica*, en colaboración con A. N. Whitehead. Hilferding: *El capitalismo financiero*. Stravinsky: *El pájaro de fuego*. Marie Curie aísla el radio.	Caída de la monarquía en Portugal.
1911	Publica *El alma y las formas* en edición alemana (la versión húngara había aparecido el año anterior). Correspondencia con Paul Ernst.	Dilthey: *Los tipos de visiones del mundo*. Picasso: *Naturaleza muerta*. Stravinsky: *Petruchka*.	Caída de Porfirio Díaz en México. Fundación de la C.N.T. en España.

	Vida y obra	Literatura/Arte/Cultura	Historia
1912	Estancias en Berlín, Francia, Italia. Amistad con Ernst Bloch.	Thomas Mann: *Muerte en Venecia*. Rosa Luxemburg: *La acumulación del capital*. Marinetti: *Antología futurista*.	Guerra balcánica. Recrudecimiento de la agitación social en Rusia.
1913	Italia, Budapest. Heidelberg: conoce, entre otros, a Max Weber, Emil Lask, Stefan George y Friedrich Gundolf. Asiste a los cursos de Rickert y Windelband. Trabaja sobre Dostoyevski (ética y filosofía de la historia en su obra novelística).	Scheler: *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. Freud: *Totem y tabú*. Stravinsky: *La consagración de la primavera*.	Leyes militares en Alemania y Francia.
1914	Heidelberg. Escribe *La teoría de la novela*.	Russell: *Nuestro conocimiento del mundo exterior*. Proust: *En busca del tiempo perdido* (1.er tomo). Gide: *Las cuevas del Vaticano*.	Comienza la Primera Guerra Mundial (hasta 1918). Disturbios en el Ulster.
1915	Regresa a Budapest, don-	Einstein formula la «teoría	Conferencia socialista de

1915	Regresa a Budapest, donde es declarado inútil para el servicio militar. Le asignan un puesto en la censura postal.	Einstein formula la «teoría general de la relatividad». Picasso: *Arlequín*. Falla: *El amor brujo*.	Conferencia socialista de Zimmerwald. Huelga general contra la guerra en Italia.
1916	Otra vez en Heidelberg, donde —con el intervalo de un viaje a Budapest— permanece hasta 1917.	Freud: *Introdución al psicoanálisis*. Lenin: *El imperialismo, estadio superior del capitalismo*.	Constitución de la *Liga de Spartaco*. Asesinato de Rasputin.
1917	A últimos de este año, regresa definitivamente a Budapest. Colabora en empresas culturales con Karl Mannheim, Ervin Szabó, Béla Fogarasi y Arnold Hauser.	Valéry: *La joven parca*. Mondrian: *Realidad natural y realidad abstracta*. Gramsci: *La revolución contra «El Capital»*.	Revolución de octubre en Rusia. Negociaciones de Brest Litowsk.
1918	Ingresa en el Partido Comunista Húngaro, constituido el 21 de noviembre de dicho año a iniciativa de Béla Kun. Influencias de Ervin Szabó (anarcosindicalista) y de Rosa Luxemburg.	Bloch: *Espíritu de Utopía*. Spengler comienza a publicar *La decadencia de Occidente*. Tristan Tzara: *Manifiesto Dadà*. Lenin: *El estado y la revolución*.	Gramsci trabaja en la fundación del P.C.I. Los «14 Puntos» de Wilson. Votación de la Primera Constitución Soviética.
1919	Intensa actividad políti-	Russell: *Introducción a la*	Fundación de la O.I.T. en

Vida y obra	Literatura/Arte/Cultura	Historia
ca. Comisario del pueblo en el Ministerio de Instrucción Pública y comisario político de la Quinta División Roja durante la breve República Soviética Húngara dirigida por Béla Kun. Cofundador del «Instituto para la investigación del materialismo histórico» en Budapest. Huida a Viena, a la caída del régimen de Kun, donde es detenido el mes de octubre. Un grupo de intelectuales liberales, entre los que figura Thomas Mann, lanza un manifiesto para mover a la opinión pública contra la extradición de Lukács a Hungría, don-	*filosofía matemática*. Desintegración del átomo por Rutherford. Gide: *La sinfonía pastoral*. Fundación de la *Bauhaus* (en Weimar, después en Dassau).	Washington. Se acuerda la jornada de 8 horas. Se funda la Tercera Internacional en Moscú. «Semana roja» en Berlín. Movimientos revolucionarios en Europa Central. Asesinato de Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht en Berlín bajo el Gobierno socialdemócrata. Fundación del Movimiento Fascista Italiano. Caída del gobierno revolucionario húngaro.

de Lukács a Hungría, don-

	de impera, a la sazón, un régimen de «terror blanco» fuertemente contrarrevolucionario. Es puesto en libertad a fines del año 1919.		
1920	Miembro destacado del Partido Comunista Húngaro (Sección de la Internacional Comunista) en la emigración. Actividad política en Viena. Redactor de la revista *Kommunismus*. Controversia con Lenin a propósito del artículo «El problema del parlamentarismo», publicado por Lukács en *Kommunismus*. Interviene en numerosas polémicas en el marco del movimiento comunista internacional.	Keynes: *Las consecuencias económicas de la paz.* Chaplin: *El chico.* Russell: *Teoría y práctica del bolchevismo.* Lenin: *El «izquierdismo», enfermedad infantil del comunismo.*	Russell visita la Rusia soviética y se entrevista con Lenin. Movimientos comunistas en el Ruhr. Formación de la «Pequeña Entente». Gandhi: primera campaña de no-cooperación. El P.S.O.E. se adhiere a la I.C. Derrota del ejército rojo ante Varsovia: retirada.
1921	Asiste, en calidad de delegado del Partido Comunis-	Otto Bauer funda la revista *La Lucha* (órgano del	Estado libre de Irlanda. Desastre español en An-

	Vida y obra	Literatura/Arte/Cultura	Historia
	ta Húngaro, al Tercer Congreso Mundial de la Internacional Comunista celebrado en Moscú. Encuentro con Lenin.	«austromarxismo») y publica *Bolchevismo y Socialdemocracia*. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*.	nual, Marruecos. Rebelión de los marineros de Cronstadt. Escasez económica en Rusia. «Acción de Marzo» del Partido Comunista Alemán: sublevación que termina en una catástrofe sangrienta.
1922	Residencia en Viena.	Bloch: *Thomas Münzer como teólogo de la revolución*. T. S. Eliot: *Tierra yerma*.	Segunda Constitución Soviética. Tratado de Rapallo. «Marcha sobre Roma».
1923	Publica *Historia y consciencia de clase* (Malik Verlag), auténtico «clásico» del marxismo del siglo XX.	Fundación, en Frankfurt, del *Institut für Sozialforschung*. Korsch: *Marxismo y filosofía*. Louis de Broglie formula los principios de la mecánica ondulatoria.	Enfermedad de Lenin. Golpe de Estado de Primo de Rivera en España.
1924	Junio/julio. Es atacado fuertemente (junto con Graziadei, Bordiga, Korsch y Boris) por Buja-	Thomas Mann: *La montaña mágica*. Breton: *Manifiesto del surrealismo*. Eisenstein: *El acorazado Po-*	Stalin toma el poder en la URSS. Reconocimiento de la URSS por Gran Bretaña. Asesinato de Matteoti en

	rin y, sobre todo, por Zinoviev en el Quinto Congreso de la Internacional Comunista. Se le reprocha «desviación izquierdista». Oleada de ataques contra *Historia y consciencia de clase*. Publica *Lenin. La coherencia de su pensamiento* (Malik Verlag), considerado como uno de los más penetrantes ensayos sobre Lenin que se hayan elaborado nunca.	*temkin*. *El proceso* de Kafka es publicano en 1925.	Italia. Ascensión del fascismo.
1926	*Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista*.	Primer *Concierto para piano* de Béla Bartók. Fritz Lang: *Metrópoli*.	Korsch es expulsado del DKP por «desviación izquierdista».
1927		Heidegger: *Ser y Tiempo*. Heisenberg: «Principio de Indeterminación».	Ruptura entre Chang-Kai-Chek y los comunistas chinos.
1928	Difusión de las tesis presentadas por Lukács, bajo el pseudónimo de «Blum», al Segundo Congreso del (ilegal) Partido Comunista	Pavlov: reflejos condicionados. Carnap: *La estructura lógica del mundo*. Breton: *Nadja*. Brecht: *La ópera de*	Trotski es deportado a Asia. Salazar, ministro de Economía en Portugal. Empieza el Primer Plan Quinquenal ruso.

	Vida y obra	Literatura/Arte/Cultura	Historia
	Húngaro, en las que se excluye la posibilidad de un paso inmediato del régimen derechista de Horthy a la dictadura revolucionaria del proletariado y se elabora por vez primera el concepto de «dictadura democrática».	*los tres cuartos*. Huxley: *Contrapunto*. Buñuel: *El perro andaluz*.	
1929	Tres meses de estancia clandestina en Hungría. Nuevos ataques a Lukács por parte del Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista. Se le reprocha «desviación derechista». Autocrítica de Lukács. Se retira de la vida activa del Partido.	Fundación oficial del Círculo de Viena. Alexander Fleming descubre la penicilina. Husserl: *Lógica formal y lógica trascendental*. Fundación del Museo de Arte Moderno de Nueva York. Thomas Mann recibe el Premio Nobel de Literatura.	Exilio de Trotski. Crack en la Bolsa de Nueva York. Pío XI alude a Mussolini llamándole «hombre de la Providencia». Bujarin es expulsado del B.P. del PKdUS.
1930	Estancia en Moscú. Colabora en el «Instituto Marx-Engels-Lenin», dirigido por Ryazanov.	Dirac: *Principios de la mecánica cuántica*. Ortega: *La rebelión de las masas*. Aparece el volumen I de *Er-*	Elecciones generales en Alemania: triunfo nazi. Alfonso XIII destituye a Primo de Rivera.

Marx-Engels-Lenin», dirigido por Ryazanov.

rebelión de las masas. Aparece el volumen I de *Erkenntnis* (1930-31), revista del Círculo de Viena. Musil: *El hombre sin atributos*.

fonso XIII destituye a Primo de Rivera.

1931/33 Estancia en Berlín. Actividad en la Asociación de Escritores Alemanes. Ingresa en la «Liga de escritores proletarios-revolucionarios». Numerosas publicaciones en *Die Linkskurve* (órgano de dicha Liga).
Primeras formulaciones de sus puntos de vista en el marco de las discusiones de la época acerca de los «métodos creadores de la literatura proletaria-revolucionaria».
Esbozo autobiográfico *Mi camino hacia Marx* (escrito en 1933 pero no publicado hasta 1955).
A fines de 1933 emigra a

Horkheimer asume la dirección del *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt, en el que colaboran Adorno, Fromm, Pollock y Marcuse.
Concepción de la «teoría crítica». Benjamin colabora con Adorno y Horkheimer.
Publicación, en 1932, por Landshut y Mayer de los *Manuscritos de 1844* de Marx.
Otto Bauer publica el primer tomo de su obra *Capitalismo y Socialismo después de la Guerra Mundial*.
1931: Teorema de Gödel.
Celine: *Viaje al fondo de la noche*.

Hitler, canciller de Alemania en 1933. El nacionalsocialismo, partido único. Segunda República Española. Alianza de Harzburg entre Hitler y los conservadores. Incendio del *Reichstag*. Gramsci se niega a firmar una petición de gracia a Mussolini para ser indultado.

	Vida y obra	Literatura/Arte/Cultura	Historia
	la Unión Soviética, donde permanece hasta 1944.		
1934/44	Autocrítica por *Historia y consciencia de clase*. Años de intenso trabajo crítico-literario. Concepto de «gran realismo». Colabora en el Instituto Filosófico de la Academia de Ciencias de la URSS, con sede en Moscú. Miembro de la Academia de Ciencias de la URSS. Miembro (temporalmente) del consejo de redacción de las revistas *Literatura Internacional* y *Voz Nueva*, publicadas en Moscú.	Emigración de la «Escuela de Frankfurt» a los Estados Unidos. Carnap: *Introducción a la Semántica* (1942). Mao-Tse-Tung: *A propósito de la práctica* y *A propósito de la contradicción* (1937). Popper: *La lógica de la investigación científica* (1935). Fisión del átomo por Fermi (1935). T. S. Eliot: *Asesinato en la catedral*. Gide: *Retorno de la URSS* (1936). W. H. Auden: *España*. Sholojov: *Tierras roturadas*. Chaplin: *Tiempos modernos*. Picasso: *Guernica*. Sartre: *El ser y la nada* (1943). Sweezy: *Teoría del desarrollo capitalista* (1942).	1936. Italia se anexiona Abisinia. Comienza la guerra civil en España (hasta 1939). Eje Roma-Berlín. Purgas stalinistas en el PKdUS. 1939. Comienza la II Guerra Mundial (hasta 1945). Disolución, en 1943, de la Internacional Comunista por Stalin. En 1935/37 el PCI practica la política de «reconciliación nacional».

		Toynbee: *Estudio de la historia* (1934-1955).	
1944/45	Regreso a Hungría. Miembro del Parlamento Húngaro, de la presidencia de la Academia Húngara de Ciencias, del Consejo Nacional del Frente Popular patriótico, del Consejo por la Paz Mundial, etc. Catedrático de Estética y de Filosofía de la Cultura en la Universidad de Budapest. Comienza la publicación acelerada de los trabajos crítico-literarios de Lukács.	Eniac: Primer computador 1945). Merleau-Ponty: *Fenomenología de la percepción.* Popper: *La sociedad abierta y sus enemigos.* Waksman descubre la estreptomicina. Sartre: *La edad de la razón.* Camus: *El malentendido.* Rossellini: *Roma, ciudad abierta.*	Modificación constitucional en la URSS. Conferencia de Yalta (1945). Creación del Viet-Nam. Muerte de Roosevelt. Elecciones francesas favorables a la izquierda. Empieza el proceso de Nüremberg. EE. UU., Gran Bretaña y Canadá se niegan a divulgar el secreto de la bomba atómica. Proclamación de la República yugoslava. Comienza el «maccarthysmo» en los EE. UU. Primera bomba atómica sobre Hiroshima (1945).
1946	Discusión con Karl Jaspers en las «Rencontres Internationales de Génève» sobre el tema «L'Esprit européen», en el marco de las que pronunció	Mounier: *¿Qué es el personalismo?* J. P. Sartre: *Muertos sin sepultura.* Primer *Salon des réalités nouvelles.*	Elecciones favorables al PC en Checoslovaquia. Perón, presidente de Argentina. Proclamación de la República Italiana. Empieza la guerra civil en Grecia. Go-

	Vida y obra	Literatura/Arte/Cultura	Historia
	una conferencia sobre «La visión aristocrática y democrática del mundo». Sin dejar de subrayar las diferencias ideológicas, Lukács formula la tesis (ya insinuada en sus «Tesis de Blum» y elaborada en 1956) de la alianza entre el socialismo y la democracia contra el enemigo común: el fascismo.		bierno socialista homogéneo en Francia con Léon Blum.
1947	Publicación de *Irodalom és demokracia* en Budapest (Edit. Szikra). Analiza en este trabajo la situación de la cultura en la República Popular Húngara, defendiendo la tesis de que el camino para la realización de una cultura socialista-comunista aún es muy largo.	Merleau-Ponty: *Humanismo y terror*. Gramsci: *Cartas desde la cárcel*. Camus: *La peste*. Pratolini: *Crónica de los pobres amantes*. Thomas Mann: *Doctor Faustus*.	Comienza la «guerra fría». Gran movimiento anticomunista en el mundo occidental. Constitución de la Kominform.
			Asesinato de Gandhi. Con-

1948	*El joven Hegel.*	Sweezy y Hubermann fundan la *Monthly Review.* Wiener: *Cibernética.* Sartre: *El existencialismo es un humanismo.*	flicto entre Tito y la Kominform.
1949	Participa en un Symposio sobre Hegel celebrado en París («Les nouveaux Problèmes de la recherche hègélienne»). Renovados ataques a Lukács por parte de L. Rudas (director de la Escuela Superior del Partido) y de J. Révai (ministro de Cultura, redactor jefe de *Szabad Nép,* etc.). Se le reprocha «desviación derechista». Autocrítica de Lukács.	Aragon: *Los comunistas.* Simone de Beauvoir: *El segundo sexo.* Thomas Mann: *Discurso en el bicentenario de Goethe.*	Firma del Tratado Atlántico Norte en Washington. Constitución de la República Federal Alemana. Explosión atómica en Rusia. Se proclama la República Popular China.
1951	Ataques a Lukács por parte de József Darvas, ministro a la sazón de Cultura Popular y presidente de la Liga de Escritores Húnga-	Goodman: *La estructura de la apariencia.* Chaplin: *Candilejas* (1952).	Guerra de Corea (de 1950 a 1953). Primera explosión de la bomba H.

	Vida y obra	Literatura/Arte/Cultura	Historia
	ros, en el Primer Congreso de Escritores Húngaros. Lukács se ve obligado a retirarse de la escena política.		
1953		Heidegger: *Introducción a la metafísica.* Wittgenstein: *Investigaciones filosóficas.*	Muerte de Stalin.
1954	*El asalto a la razón.*	Bloch: *El principio Esperanza.* Thomas Mann: *Felix Krull.*	Desastre francés en Dien-Bien-Phu.
1955	*Homenaje a Georg Lukács* publicado por Aufbau Verlag, de la República Democrática Alemana, en ocasión de los 70 años de Lukács. Ingresa en la Academia Alemana de Ciencias, con sede en Berlín (Oriental).	Merleau-Ponty: *Las aventuras de la dialéctica.* La editorial Suhrkamp comienza a publicar los escritos de Walter Benjamin. Pratolini: *Metello.* Bardem: *La muerte de un ciclista.*	Conferencia afroasiática de Bandung. Proclamación de la República en Vietnam del Sur. Independencia de Marruecos.
1956	Simpatiza con el «Círculo Petöfi», fundado en mar-	C. W Mills: *La élite del poder.*	XX Congreso del PKdUS. Rusia interviene en Hun-

zo, y con el grupo Nagy-Losoncsy.

15 de junio: se celebran, bajo la presidencia de Lukács, unos debates filosóficos en el «Círculo Petöfi», en ocasión de los que Lukács empieza a distanciarse teóricamente del stalinismo.

28 de junio: importante conferencia sobre «La lucha del progreso y de la reacción en la cultura actual» en la Academia Política del Partido de Obreros Húngaros. Lukács reelabora ideas expresadas ya en las *Rencontres* de Ginebra en 1946.

Fines de junio: discusión de las «Tesis de Blum» (entonces impreso por primera vez oficialmente) en el marco del Instituto de

Tarski: *Lógica, semántica, metamatemática.*

Church: *Introducción a la lógica matemática.*

gría. Disolución de la Kominform. Conflicto en Egipto.

	Vida y obra	Literatura/Arte/Cultura	Historia
	Historia del Partido. El Partido Comunista Húngaro hace suyas (parcialmente) dichas tesis. Lukács rechaza partes de su vieja autocrítica. Octubre / Nov.: miembro del Comité Central del Partido Comunista Húngaro. Ministro de Instrucción Popular en el gobierno de Nagy. Deportación a Rumania a raíz del fracaso de la Revolución de Nagy.		
1957	10 de abril: regreso a Budapest. Comienza un nuevo período de apartamiento de la vida pública, consagrado, sobre todo, a sus estudios de temática ética y estética.	Baran: *Economía política del crecimiento*. Russell: *¿Por qué no soy cristiano?* Marcuse: *El marxismo soviético*. Bergman: *Fresas salvajes*. Della Volpe: *Rousseau y Marx*. Popper: *La miseria del historicismo*.	Golpe de Estado prooccidental en Jordania. Incidentes racistas antinegros en Little Rock (Arkansas). Lanzamiento de los primeros *Sputniks*.

	de temática ética y estética.	*sseau y Marx.* Popper: *La miseria del historicismo.*	
1957/58	Ataques de J. Szigeti, antiguo discípulo suyo, a la sazón al frente del Ministerio de Instrucción Popular. Nuevamente es acusado de «desviación derechista».	Lampedusa: *El gatopardo.* Pasternak: *El doctor Zhivago.* Malle: *Los amantes.*	Rebelión de Fidel Castro contra Batista en Cuba. De Gaulle, al poder en Francia. Conflictos en Argelia.
1958	Octubre/noviembre: discusión sobre la obra filosófica y el «revisionismo» de Lukács en el Instituto de Filosofía de la Academia Húngara de Ciencias. Publica un epílogo a su escrito *Mi camino hacia Marx,* en el que consuma su ajuste de cuentas con el stalinismo.	Lévy-Strauss: *Antropología estructural.*	
1959		Strawson: *Individuales.*	Victoria de Fidel Castro en Cuba.
1962	8 de febrero: nueva toma de posición antistalinista en la carta a Alberto Carocci, publicada en *Nuovi Argumenti.*	Sartre: *Crítica de la razón dialéctica* (1960). L. Longo: *Crítica a Lenin.* Kolakowski: *El hombre sin alternativa* (1960). Resnais: *El año*	Crisis cubana. Referéndum en Argelia adoptando la independencia. Apertura del Segundo Concilio Vaticano.

	Vida y obra	*Literatura/Arte/Cultura*	*Historia*
	Como primer tomo de sus *Obras Completas*, Luchterhand saca *El asalto a la razón* (volumen 9 de las *Obras*).	*pasado en Marienbad* y Buñuel: *Viridiana* (1961). Della Volpe: *Crítica del gusto.*	
1963	Tomo 1 de la *Estética*, en Luchterhand. Abril: muerte de Gertrud Bortstieber-Lukács.	Popper: *Conjeturas y refutaciones.*	Encíclica *Pacem in terris.* Asesinato del presidente Kennedy.
1964	18 de enero: en una *interview* concedida a la revista de Praga *Literárny Noviny*, Lukács insiste en su tesis de que toda «gran» literatura es «realista».	Marcuse: *El hombre unidimensional.* L. Sebag: *Marxismo y estructuralismo.* Togliatti: *El memorándum de Yalta.* J. P. Sartre rechaza el Premio Nobel.	Fundación en Berkeley, EE. UU., del *Free Speech Movement*. Incidentes en Panamá. Golpe derechista en Brasil.
1965	Concede una *interview* a *Rinascità*, Roma (año 21, núm. 9). Celebración general de sus 80 años, en ocasión de los que Luchterhand pu-	Althusser: *Por Marx.* Adam Schaff: *Marxismo e individuo humano.* Cornforth: *Marxismo y filosofía lingüística.*	Agudización de la guerra del Vietnam. Golpe en Santo Domingo. Explosión de la segunda bomba atómica china. Secuestro de Ben-Barka en París.

	blica un *Homenaje* compilado por Frank Benseler.		
1966	Conversaciones con Hans H. Holz, Leo Kofler y Wolfgang Abendroth, sobre literatura, filosofía y política (documento indispensable para el conocimiento del «último» Lukács). Ediciones Grijalbo publica el primer volumen de la *Estética* y anuncia seguidamente la publicación castellana de las *Obras Completas* de Lukács bajo la dirección del profesor Manuel Sacristán.	Foucault: *Las palabras y las cosas*. Adorno: *Dialéctica negativa*. Chomsky: *Lingüística cartesiana*.	«Tribunal Russell» contra los crímenes de guerra en Vietnam.
1967	Aparecen las primeras versiones japonesas de los escritos de Lukács sobre estética.	Althusser y otros: *Leer «El Capital»*. Marcuse: *El final de la utopía*.	*National Conference for New Politics* de la izquierda norteamericana.
1968	Reedición de *Historia y consciencia de clase* en el marco de las *Obras Com-*	Symposio de filósofos marxistas en Korcula (Yugoslavia). Horkheimer: *Teoría*	Invasión de Checoslovaquia por las tropas del Pacto de Varsovia.

	Vida y obra	Literatura/Arte/Cultura	Historia
	pletas, con un prólogo autocrítico auténticamente fundamental. Traducciones de Lukács a numerosos idiomas. Sus escritos juveniles circulan en ediciones «pirata» entre los estudiantes alemanes de la «nueva izquierda».	*crítica.* Rusconi: *La teoría crítica de la sociedad.* Hans Albert: *Tratado de la razón crítica.* Richta: *La civilización en la encrucijada.*	«Revolución de Mayo» en París. El año de los estudiantes.
1969	Ingresa nuevamente en el Partido Comunista Húngaro. Doctor *honoris causa* por la Universidad de Zagreb.	Marcuse: *Un ensayo sobre la liberación.* Wittgenstein: *Gramática filosófica.* Marta Harnecker: *Los conceptos elementales del materialismo histórico.*	Exclusión del grupo *Il Manifesto* del PCI.
1970	El número de enero de la revista literaria *Okjabr,* de Moscú, critica la teoría lukácsiana de la literatura. Orion Press publica, en lengua japonesa, un conjunto de ensayos sobre	Muerte de Bertrand Russell en su residencia de Trellech, Gales. Antonio Gramsci: *Antología* (edición castellana preparada por Manuel Sacristán). Jürgen Habermas: *La lógica de las ciencias sociales.* Monod:	Triunfo, en Chile, de la candidatura socialista de Salvador Allende.

	tura. Orion Press publica, en lengua japonesa, un conjunto de ensayos sobre Lukács (figuran trabajos de Bloch, Brecht, Adorno, Ludz, etc.). Marzo: doctor *honoris causa* por la Universidad de Gent. La Editorial Magvetö de Budapest publica 5 trabajos de Lukács sobre Lenin en ocasión del centenario de Lenin. Agosto: «Premio Goethe» de la ciudad de Frankfurt.	tellana preparada por Manuel Sacristán). Jürgen Habermas: *La lógica de las ciencias sociales*. Monod: *El azar y la necesidad*. Colletti: *Ideología y Sociedad*.	
1971	4 de junio: muerte de Lukács en su casa de Budapest. Es enterrado con honores de «héroe del pueblo». Septiembre: Luchterhand publica un capítulo de la *Ontología del ser social* (anunciado como volumen 13/14 de las *Werke*).	Maria-Antonietta Macciocchi: *De la China*. Joan E. Garcés: *Chile: el camino político hacia el socialismo*. Poulantzas: *Poder político y clases sociales*. Manuel Sacristán: *Lenin y el filosofar*.	Ingreso de la República Popular China en la ONU.

Bibli

1. O

1903

1966

1907
1908
1911

1911

1914

1916

Bibliografía

I. Obras de Lukács:

1903 *Az uj Hauptmann* («El nuevo *Hauptmann*»), *Jövendö* (1903), agosto 23, págs. 29-32.
1966 *A dráma formája* («La forma del drama»). *Szerda* (1906), págs. 340-45.
1907 *Gauguin. Huszdik Század* (1907), págs. 559-62.
1908 *Stefan George. Nyugat* 2, págs. 202-11.
1911 *Die Seele und die Formen* («El alma y las formas»). Berlín, Fleischel 1911. Es una versión ampliada de un libro publicado por vez primera en húngaro con el título de *A lélek és a formak*, Kisérletek. (Traducción castellana de Manuel Sacristán, en prensa. Barcelona-México: Ediciones Grijalbo.)
1911 *A modern dráma fejiödésének törtenete* («Historia evolutiva del drama moderno»), 2 vols. Budapest: Kisfaludy Tárásag.
1914 «Zur Soziologie des modernen Dramas» («Sociología del drama moderno»), *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XXXVIII (1914), págs. 303-345, 662-706. Es una traducción alemana del capítulo introductorio de la *Historia evolutiva del drama moderno*, publicada en húngaro en 1911.
1916 «Die Theorie des Romans» («Teoría de la no-

vela»), *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, II (1916), págs. 225-271, 390-431. Publicado como volumen por Paul Cassirer, Berlín, 1920. Reeditado en 1963 por Luchterhand, Neuwied, con nuevo prólogo del autor (julio de 1962).
Traducción francesa de J. Clairevoye, *La Théorie du Roman*, París, Editions Gonthiers, 1963.

1917 «Die Subjekt-Objekt Beziehung in der Ästhetik» («La relación sujeto-objeto en la estética»), *Logos* VII (1917-1918), págs. 1-39.

1919 *Taktik und Ethik* («Táctica y ética»). Escrita en húngaro; la traducción alemana aquí citada (debida a M. Lezsak) se encuentra en la edición de las *Werke* de Lukács por Luchterhand, vol. II (Neuwied, 1968).

1920 «Zur Frage des Parlamentarismus» («El problema del parlamentarismo»), *Kommunismus*, 1/6 (1920), págs. 161-172. (Incluido asimismo en el vol. II de las *Werke*.)
«Die moralische Sendung der kommunistischen Partei» («El mensaje moral del partido comunista»), *Kommunismus*, I/16-17 (1920), págs. 136-143. (*Werke*, vol. II.)

1923 *Geschichte und Klassenbewusstsein* («Historia y Consciencia de Clase»), Berlín: Malik Verlag 1923. Segunda edición con nuevo prólogo (marzo de 1967) en *Werke*, vol. II.
Traducción francesa, *Histoire et conscience de classe*, por Kostas Axelos y J. Bois, París, Editions de Minuit 1960.
Traducción castellana, *Historia y Consciencia de Clase*, por Manuel Sacristán, México D.F.: Grijalbo, 1969.

1924 «Lenin», *Das Forum* 21, Berlín 1924.
Publicado como volumen el mismo año con el título *Lenin: Studie über den Zusammenhang*

seiner Gedanken («Lenin: la coherencia de su pensamiento»), Viena: Verlag der Arbeiter-Buchhandlung. Publicado por Luchterhand, con un nuevo epílogo, Neuwied, 1967. (También en *Werke*, vol. II.)
Traducción francesa, *Lenine*, publicada por Etudes et Documentation Internationales, París 1965.
Traducción castellana, *Lenin*, por Jacobo Muñoz, con notas históricas, México D.F.: Grijalbo, 1969.

1925 Reseña de: Bujarin, *Theorie des historischen materialismus*. En *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, XI (1925), págs. 216-224.
También en *Werke*, vol. II.
Traducción inglesa de B. Brewster, «Technology and Social Relations», *New Left Review*, núm. 39, sep/oct. 1966, págs. 27-34.
«Die neue Ausgabe von Lassalle Briefen» («La nueva edición de las cartas de Lassalle», *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, XI (1925), págs. 401-423.
También en *Werke*, vol. II.

1926 «Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik» («Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista»), *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, XII (1926). También en el vol. II de las *Werke*. Traducción castellana de Jacobo Muñoz en prensa, vol. 4 de las *Obras Completas* de Lukács en curso de edición por Grijalbo.

1928 *Thesen über die politische und wirtschaftliche Lage in Ungarn und über die Aufgaben der Kommunistischen Partei Ungarns* (Las «Tesis de Blum»).

Primera edición en húngaro en 1956.
También en el vol. II de las *Werke*.

1932 «Tendenz oder Parteilichkeit?» («¿Tendencia o partidismo?»), *Die Linkskurve*, IV/6 (1932), páginas 13-21.
También en *Werke*, vol. IV.

1933 «Mein Weg zu Marx» («Mi camino hacia Marx»), *Internationale Literatur*, III/2 (1933), págs. 178 y ss.

1946 *Aristokratische und demokratische Weltanschauung* («Las visiones aristocrática y democrática del mundo»), texto alemán de una conferencia publicada primero en francés, en *Forum*, Budapest, 1/3 (1946), págs. 19 y ss.

1947 *Goethe und seine Zeit*, Bern; Francke, 1947.
2.ª ed. ampliada, Berlín: Aufbau Verlag, 1950.
También en *Werke*, vol. VIII.
Traducción inglesa, por R. Anchor, *Goethe and his Age*, London: Merlin Press 1968.
Traducción francesa, por Goldmann y Frank, *Goethe et son époque*, París: Nagel, 1949.
Traducción castellana, por Manuel Sacristán, *Goethe y su época*, Barcelona: Grijalbo, 1968.
«Freie oder gelekte Kunst?» («¿Arte libre o dirigido?»), trad. alemana por M. Lezsák de un capítulo del libro de Lukács *Literatura y Democracia*, publicado en húngaro en 1947, en Lukács, *Schriften zur Ideologie und Politik* («Escritos de ideología y política»), Nuewied: Luchterhand, 1967, págs. 434-463.
Traducción francesa «Art libre ou art dirigée?», en *Esprit*, XVI/9 (1948), págs. 273-292.

1948 *Der Junge Hegel*, Zürich y Viena: Europa Verlag, 1948, 2.ª ed. con nuevo prólogo, Berlín: Aufbau Verlag, 1954.
También en *Werke*, vol. VIII.
Traducción castellana, por Manuel Sacristán,

El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, 2.ª ed., Barcelona: Grijalbo 1969.
Essays über Realismus («Ensayos sobre el realismo»), Berlín: Aufbau Verlag 1948, 2.ª ed. ampliada titulada *Problemes des Realismus* («Problemas del realismo»), Berlín: Aufbau Verlag 1956.
También en *Werke,* vol. IV.
Schicksalswende («Viraje del destino»), Berlín: Aufbau Verlag 1948.
2.ª edición aumentada, Berlín: Aufbau Verlag 1956.
Traducción inglesa por Roy Pascal del capítulo «Sobre el prusianismo», con el título de «Prussianism and Nazism», en *The Modern Quaterly,* I/3 (verano de 1946), págs. 85-93.
Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker («Carlos Marx y Federico Engels como historiadores de la literatura»), Berlín: Aufbau Verlag 1948.
También en *Werke,* vol. X.
Existentialisme ou Marxisme? («¿Existencialismo o marxismo?»), trad. francesa por E. Kelemen, París: Nagel 1948. (Es traducción parcial de una obra publicada en húngaro en 1947.)
Traducción alemana: *Existentialismus oder Marxismus?,* Berlín: Aufbau Verlag 1951.

1949 *Der russische Realismus in der Weltliteratur,* Berlín: Aufbau Verlag 1949.
2.ª edic. aumentada, Berlín: Aufbau Verlag 1952.
3.ª edic. aumentada, Berlín: Aufbau Verlag 1953.
4.ª edic. aumentada, Neuwied: Luchterhand 1964 (*Werke,* vol. V).
Edith Bone ha traducido algunos capítulos al inglés como parte de los *Studies in European Realism,* London: Hillway, 1950. New York: Grosset and Dunlap, 1964.

El último capítulo de la 4.ª edic. ha sido traducido al inglés por M. A. L. Brown con el título de «Solchenitsin and the New Realism», *Socialist Register*, 1965, London: Merlin Press, 1965, págs. 197-215.
Este mismo capítulo último de la 4.ª edic. está contenido en el volumen Georg Lukács, *Solchetnitsin*, traducción castellana por Manuel Sacristán, Barcelona: Grijalbo (en prensa).
Thomas Mann, Berlín: Aufbau Verlag 1949.
Se publicó una versión inglesa en 1948.
5.ª edic. ampliada, Berlín: Aufbau Verlag 1957.
En *Werke*, vol. VII.
Traducción inglesa de la 5.ª edic., *Essays on Thomas Mann*, por Stanley Mitchell, London: Merlin Press, 1964.
Traducción castellana por Jacobo Muñoz, *Thomas Mann*, Barcelona: Grijalbo, 1969.

1951 *Duetsche Realisten des XIX Jahrhunderts*, Berlín: Aufbau Verlag, 1951.
En *Werke*, vol. VII.
Traducción castellana por Jacobo Muñoz, *Realistas alemanes del siglo XIX*, Barcelona: Grijalbo, 1970.

1952 *Balzac und der französische Realismus*, Berlín: Aufbau Verlag, 1952.
Traducción inglesa en *Studies in European Realism* (*vid. supra*, año 1949).
Traducción francesa, *Balzac et le realisme français*, París: Maspero, 1967.

1953 *Skizze einer Geschichte der neuren deutschen Literatur* («Bosquejo para una historia de la nueva literatura alemana»), Berlín: Aufbau Verlag, 1953.
3.ª edición, con nuevo prólogo, Neuwied: Luchterhand 1963.
Traducción francesa, *Bréve histoire de la lit-*

terature allemande, por L. Goldmann y M. Butor, París: Nagel, 1949. (Se basa en los artículos originales, publicados en 1945.)

«Hegels Ästhetik» («La estética de Hegel»), *Sinn und Form*, VI (1953), págs. 17-58. Publicado primero en húngaro en 1952. Reeditado en la edición de la *Ästhetik* de Hegel por H. Bassenge, Berlín: Aufbau Verlag, 1955, págs. 9-46; 2.ª edición, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1965, vol. 2, págs. 587-624.

1954 *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlín: Aufbau Verlag 1954.

En *Werke*, vol. IX.

Traducción francesa, *La destruction de la raison*, 2 vols., París: L'Arche, 1958-59.

Traducción castellana, por Wenceslao Roces, *El asalto a la razón*, 2.ª edic., Barcelona: Grijalbo, 1969.

Beiträge zur Geschichte der Ästhetik, Berlín: Aufbau Verlag, 1954.

Publicado primero en húngaro, 1953.

En *Werke*, vol. X.

Traducción castellana, por Manuel Sacristán, *Aportaciones a la historia de la estética*, México, D.F.: Grijalbo, 1966.

«Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx» («La evolución filosófica del joven Marx»), *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, II (1954), págs. 288-343.

(Reeditado en Lukács, *Schriften zur Ideologie und Politik*, Neuwied: Luchterhand, 1967, páginas 506-592).

1955 *Der historische Roman*, Berlín: Aufbau Verlag, 1955.

En *Werke*, vol. VI.

Traducción inglesa, por Hannah y Stanley Mitchell, *The Historical Novel*, London: Merlin

Press 1962; Boston: Beacon Press 1962.
Traducción castellana, por Manuel Sacristán, *La novela histórica*, Barcelona: Grijalbo (en prensa).

1956 «Der Kampf des Fortschritts und der Reaktion in der heutigen Kultur» («La lucha del progreso y de la reacción en la cultura contemporánea»), *Aufbau* XII (1956), págs. 761-769.
Traducción inglesa parcial, «The Struggle between Progress and Reaction in the Culture of our Time», *Soviet Survey*, n.º 10 (1956), páginas 15 y ss.
Rede in der philosophischen Debatte des Petöfi-Kreises am 15. Juni 1956 (Auszug) («Discurso pronunciado en el debate filosófico del círculo Petöfi el 15 de junio de 1956. Extracto»). Traducción del original húngaro por M. Lezsák en: Lukács, *Schriften zur Ideologie und Politik, loc. cit.*, págs. 593-602.
Diskussion über die Blum-Thesen («Discusión sobre las tesis de Blum»), traducción del original húngaro, por M. Leszák, en *loc. cit.*, páginas 763-774.

1957 *Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik* («Sobre la particularidad como categoría de la estética»), Neuwied: Luchterhand, 1967.
Es el original alemán, basado en artículos publicados en la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1954-1956, traducido al húngaro en 1957. En *Werke*, vol. X.
Traducción castellana, por Manuel Sacristán, *Prolegómenos a una estética marxista*, 2.ª ed., Barcelona: Grijalbo, 1968.

1958 *Wider den missverstandenen Realismus* («Contra el realismo mal entendido»), Hamburg, Claasen 1958.

En *Werke*, vol. IV.
Traducción inglesa, por John y Necke Mander, *The Meaning of Contemporary Realism*, London: Martin Press, 1963.
Publicado en EE. UU. con el título de *Realism in our Time*. New York: Harper, 1964.
Traducción francesa, por M. de Gandillac, *La Signification présente du Realisme Critique*, Paris: Gallimard, 1960.
Postcriptum 1957 zu: «Mein Weg zu Marx».
Publicado primero en italiano, *Nouvi Argumenti*, n.º 3 (1958), págs. 1 y ss. El original alemán se encuentra en Lukács, *Schriften zur Ideologie und Politik, loc. cit.*, págs. 646-657.

1962 *Brief an Alberto Carocci* («Carta a Alberto Carocci»).
Publicado primero en italiano: versión alemana en *Forum*, X, 1963, págs. 335-337, 407-411.

1963 *Ästhetik, Teil I: Die Eigenart des Ästhetischen*, 2 vols., Nuewied: Luchterhand, 1963 (*Werke*, vols. XI y XII).
Traducción castellana, por Manuel Sacristán, *Estética* I, vols. 1-4, Barcelona: Grijalbo, 1966-1967.
«Zur Debatte zwischen China und der Sowjetunion» («En torno al debate entre China y la Unión Soviética»), *Forum*, X (1963), páginas 519-522, 582-585.

1964 «Theatre und Environement», *Times Literary Supplement*, 23 de abril de 1964, pág. 347.
Versión alemana, «Über einen Aspekt der Aktualität Shakespeares». *Neue Deutsche Hefte*, 105, mayo-junio de 1965, págs. 62-68.
En *Werke*, vol. 6. VI.
Traducción castellana, por Jacobo Muñoz, «Sobre un aspecto de la actualidad de Shakespeare», en *Realistas alemanes del siglo XIX*,

vol. XI de Lukács, *Obras Completas*, Barcelona-México: Grijalbo, 1970.
1967 *Gespräche mit Georg Lukács*, ed. de Theo Pinkus, Hamburg: Rowohlt, 1967.
Traducción castellana, por Jorge Deike y Javier Abásolo, *Conversaciones con Georg Lukács*, Madrid: Alianza Editorial, 1969.
1971 *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* («Ontología del ser social»), Neuwied: Luchterhand, 1971. Se trata de un capítulo de una obra más extensa cuya próxima publicación, bajo el mismo título, anuncia Luchterhand.

II. Obras sobre Lukács:

Aczél, T. y Méray, *The Revolt of the Mind*, New York: Praeger, 1959; London: Thames and Hudson, 1960, 55-449 págs.
Es una exposición de los acontecimientos que llevaron a la insurrección húngara de 1956; en las páginas 57-80 trata de los ataques de Rudas y Révai contra Lukács en 1949.

Adorno, Th. W., «Erpresste Versöhnung. Zu Georg Lukács: «Wider den missverstandenen Realismus», *Noten zur Literatur*, vol. II, Frankfurt am Main: Subrkamp, 1961, págs. 152-187. Publicado previamente en *Der Monat*, noviembre de 1958, págs. 37-49. Se trata de una exposición crítica —no exenta de comprensión— del juicio de Lukács sobre el modernismo en literatura.

Althaus, H., *Georg Lukács oder Bürgerlichkeit als Vorschule einer marxistischen Ästhetik*, Bern y München: Francke Verlag, 1962.
Pese a su título, se trata en lo esencial de un estudio de la crítica literaria de Lukács, con particular atención a la literatura alemana.

Arvon, H., *Georg Lukács*, París: Seghers, 1958.
Lleva el subtítulo «Le Front populaire en littérature» y es una breve introducción a la totalidad de la obra de Lukács, con 74 págs. de antología.

Benseler, F., compilador: *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Georg Lukács*, Neuwied: Luchterhand 1965.
(Se trata de un symposio compilado por Benseler en ocasión del ochenta aniversario de Lukács, en el que figuran eminentes colaboradores; entre ellos algunos como, por ejemplo, Leszek Kolakowski, que representan posiciones filosóficas y políticas no vinculadas normalmente al hegelianismo o al marxismo-leninismo. Lleva una bibliografía de las obras de Lukács, compuesta por Jürgen Hartmann, que puede considerarse como la más completa de las existentes.)

Demetz, P., «Georg Lukács as a Theoretician of Literature», cap. 8 de *Marx, Engels and the Poets*, 2.ª ed., Chicago y London: University of Chicago Press, págs. 199-227.
Es un examen de la crítica y la teoría lukácsianas, desde *La teoría de la novela* hasta *La peculiaridad de lo estético.*

Deutscher, I., «Georg Lukács and "Critical Realism"», *The Listener*, 3 de nov de 1966, págs. 659-662.
Son unas observaciones sobre la crítica literaria de Lukács provocadas por los ensayos sobre Thomas Mann.

Fetscher, I., «Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel», *Marxismus-Studien*, Serie 3 (1960), páginas 66-169.
En las págs. 102 y ss. contiene un estudio de *Historia y Consciencia de Clase* y *El joven Hegel.*

Georg Lukács und der Revisionismus, Berlín: Aufbau Verlag, 1960.
Colección de ensayos de crítica contra Lukács de-

16 *

bidos a representantes del punto de vista oficial del partido húngaro en aquella fecha, como Révai, Szigeti y Fogarasi.

Georg Lukács zum siebzigsten Geburtstag, Berlin: Aufbau Verlag, 1955.
Se trata de un conjunto de trabajos (de K. Farner, E. Fischer, H. H. Holz, W. Markov, H. Mayer, O. Morf y otros) reunidos en ocasión del setenta aniversario de Lukács. Figuran también cuatro ensayos de Lukács, entre ellos «Mi camino hacia Marx».

Goldmann, L., «Georg Lukács: L'Essayiste», *Recherches Dialectiques* (Paris, 1959), págs. 247-259. Publicado primero en *Revue d'Esthetique*, n.º 1, enero-marzo 1950.
Estudia temas de *El alma y las formas*.

Heller, Agnes, «Lukács, Aesthetics», *The New Hungarian Quaterly*, VII, 1966, n.º 24, págs. 84-94.
Resumen calificado, pero muy breve, de uno dc los discípulos de Lukács.

Hypolite, J., «Alienation et objectivation», *Etudes sur Marx et Hegel*, 2.ª ed., Paris, Rivière 1965, páginas 82-104.
Reseña de *El joven Hegel* por un destacado especialista en Hegel.

Lübbe, H., «Zur marxistischen Auslegung Hegels», *Philosophische Rundschau* II (1953-1955), páginas 38-60.
Reseña de *El joven Hegel* y de la obra de Bloch *Subjekt-Objekt*.

Ludz, P., «Marxismus und Literatur - Eine kristische Einfürung in das Werk von Georg Lukács». Es el prólogo a *Georg Lukács: Schriften zur Literatursozologie*, ed. P. Lud, Neuwied: Luchterhand, 2.ª ed., 1963, págs. 19-68. (Se trata de una antología de textos de Lukács sobre temática sociológico-literaria complementaria de los ya citados

Schriften zur Ideologie und Politik, antología de textos de ideología y política también preparada por P. Ludz.)

Merleau-Ponty, M., cap. 3 — «Le Marxisme "Occidental"» y cap. 4 — «Pravda» —de *Les Aventures de la Dialectique*, Paris: Gallimard 1956, páginas 43-100.
Aguda crítica del concepto de dialéctica de *Historia y Consciencia de Clase.*

Michel, W., *Marxistiche Ästhetik-asthetischer Marxismus*, Frankfurt am Main: Athenäum, 1971.
Se trata de un ambicioso estudio del que hasta la fecha sólo ha sido publicada una parte del apartado general sobre el «realismo» lukácsiano. Esta parte introductoria versa, básicamente, sobre *El alma y las formas.*

Mitchell, Stanley, «Georg Lukács and the Historical Novel», *Marxism Today*, diciembre de 1963, páginas 374-382.

Muñoz, Jacobo, compilador: *En Homenaje a Georg Lukács. Ensayos y Entrevistas*, Barcelona-México: Grijalbo (en prensa).

Parkinson, G. H. R., compilador: *Georg Lukács. The man, his work and his ideas*, London: Weidenfeld and Nicholson, 1970.
Traducción castellana de J. C. García Borrón, Barcelona: Grijalbo, en prensa.

Pascal, Roy, la introducción a *Studies in European Realism*, trad. de Edith Bone, London: Hillway, 1950.

Runciman, W. G., el cap. 8 —«Social Science and Political Theory»— de la obra *Social Science and Political Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1963.

Tökes, R. L., *Bela Kun and the Hungarian Soviet Republic*, New York: Praeger y London: Pall Mall Press, 1967, págs. 292 y ss.

Es una exposición sobre el régimen de Béla Kun en 1919, utilizando materiales publicados recientemente.

Váli, F. A., *Rift and Revolt in Hungary,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press y London: Oxford University Press, 1961.

Historia de la insurrección húngara de 1956, con sus antecedentes y sus consecuencias.

Watnick, M., «Georg Lukács: an Intellectual Biography», *Soviet Survey,* 1958-1959. En cuatro partes: I, n.º 23, 1958, págs. 60-66; II, n.º 24, 1958, páginas 51-57; II, n.º 25, 1958, págs. 61-68; IV, n.º 27, 1959, págs. 75-81. Se ha publicado una versión abreviada (sin la mayor parte de I y prescindiendo casi enteramente de IV) con el título de «Relativism and Class Consciousness» en *Revisionism,* ed. por L. Labedz, London: Allen and Unwin, 1962, págs. 142-165.

Es un repaso del pensamiento de Lukács hasta *Historia y Consciencia de Clase* incluida.

Zitta, V., *Georg Lukács'Marxism: Alienation, Dialectics, Revolution.* La Haya: Nijhoff, 1964.

Se trata de una exposición hostil y sin comprensión del pensamiento de Lukács hasta *Historia y Consciencia de Clase,* incluida esta obra. Pero es valioso por su abundante documentación.

III. Plan de la edición castellana de las Obras Completas de Lukács:

La Editorial Luchterhand, de Neuwied, Alemania Occidental, tiene en curso de publicación una edición completa y sistemática de los escritos de Lukács (a la que nos hemos referido ya en esta bibliografía con la sigla *Werke*), que sirve parcialmente de base a la edición castellana de los mismos dirigida por el

profesor Manuel Sacristán y presentada bajo el sello de Grijalbo.

Los volúmenes de la edición de Luchterhand aparecidos hasta la fecha (marzo de 1972) son los siguientes:

Vol. 2. *Frühschriften* II, 1968.
Vol. 3. *Kleine Schriften*, 1971.
Vol. 4. *Probleme des Realismus* I, 1970.
Vol. 5. *Probleme des Realismus* II, 1964.
Vol. 6. *Probleme des Realismus* III, 1965.
Vol. 7. *Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten*, 1964.
Vol. 8. *Der Junge Hegel*, 1967.
Vol. 9. *Die Zerstörung der Vernunft*, 1962.
Vol. 10. *Probleme der Ästhetik*, 1969.
Vols. 11 y 12. *Ästhetik I (Diie Eigenart des Ästhetischen)*, 1963.

La edición castellana de las *Obras Completas* de Lukács por Ediciones Grijalbo se mantiene aproximadamente al mismo ritmo que la alemana, pero con otra división en volúmenes:

1. *El alma y las formas. Teoría de la novela.*
2. *Escritos menores de 1909-1922.*
3. *Historia y Consciencia de Clase.*
4. *Teoría y crítica políticas 1924-1962.*
5. *Sobre Marx y marxismo.*
6. *El realismo ruso en la literatura universal. I: el realismo crítico.*
7. *El realismo ruso en la literatura universal. II: el realismo socialista.*
8. *Materiales sobre el realismo.*
9. *La novela histórica.*
10. *Goethe y su época, precedido por Minna von Barnhelm.*
11. *Realistas alemanes del siglo XIX.*

12. *Thomas Mann.*
13. *Balzac y el realismo francés. Con otros escritos de crítica (1931-1940).*
14. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista.*
15. *El asalto a la razón.*
16. *Contra el realismo mal entendido. (La presente significación del realismo crítico).*
17. *Aportaciones a la historia de la estética.*
18. *Escritos de crítica e historia de la estética.*
19. *Prolegómenos a una estética marxista.*
20. *Estética I, 1.*
21. *Estética I, 2.*
22. *Estética I, 3.*
23. *Estética I, 4.*
24. *Prolegómenos a la ontología.*
25. *Ontología del ser social.*
26. *Estética de Heidelberg (1910-1917).*

Esta obra, publicada por
EDICIONES GRIJALBO, S. A.,
terminóse de imprimir en los talleres
Ariel, S. A., de Esplugues,
el día 25 de noviembre
de 1972

LUKACS

Nada menos fácil que exponer sintéticamente el contenido plural y multidisciplinario de una obra tan rica y vasta como la de Georg Lukács. Con el presente trabajo Lichtheim ofrece uno de los pocos intentos verdaderamente conseguidos de ello, no exento, por otra parte, de apuntes críticos ni de intención remotamente polémica. La vida y la obra de Lukács —raramente entretejidas en un sistematizado proyecto de comprensión y transformación del mundo histórico-social que hemos heredado y en el que vivimos— son reconstruidas en sus momentos esenciales: hitos, todos ellos, de la autoconsciencia evolutiva del movimiento socialista de la Europa contemporánea. Lichtheim coopera así a la comprensión de una vertiente fundamental y ya clásica del marxismo de nuestro siglo: la de inspiración hegeliana.

GEORGE LICHTHEIM, formado en Alemania y residente en Inglaterra desde 1945, es autor de numerosos libros de temática marxista, traducidos algunos de ellos (*El marxismo, Los orígenes del socialismo,* etc.) al castellano. Ha enseñado en diversas universidades americanas.

Maestros del Pensamiento Contemporáneo

MAESTROS DEL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO apunta, en el marco de una serie de monografías sobre los protagonistas del mundo en que vivimos, a reconstruir los momentos fundamentales de la evolución del pensamiento teórico y de la práctica artística y política de nuestro siglo. Desde un enfoque crítico y no convencional: como exigen las características de su ambicioso empeño. En este sentido, cada monografía es más bien una llamada de atención sobre ciertos problemas no resueltos que un recurso apologético.

La caricatura que aparece en la portada es obra de ORTUÑO.